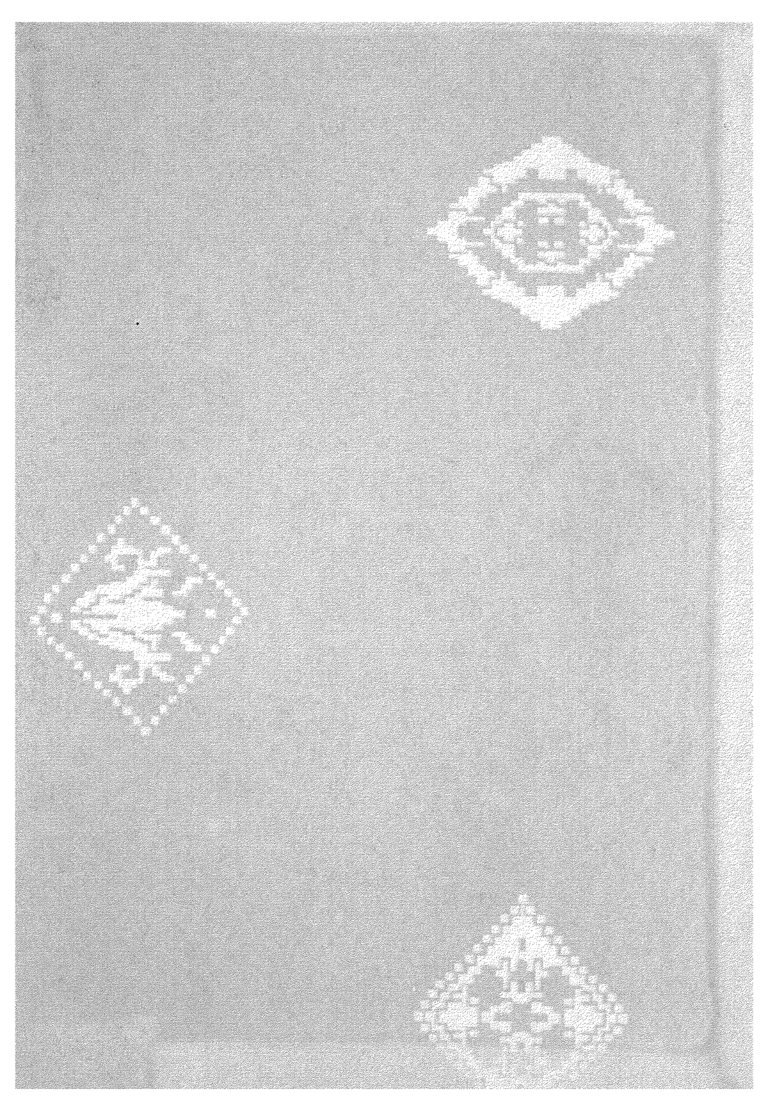
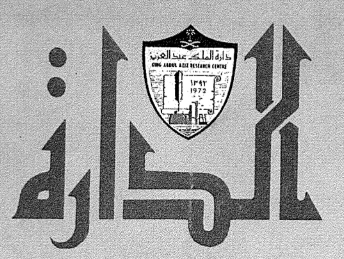








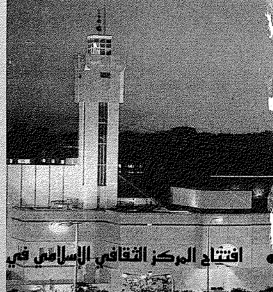
الدارة

مجلة فصلية محكمة تصدر عن دارة الملك عبد العزيز بالرياض ـ المملكة العربية السعودية

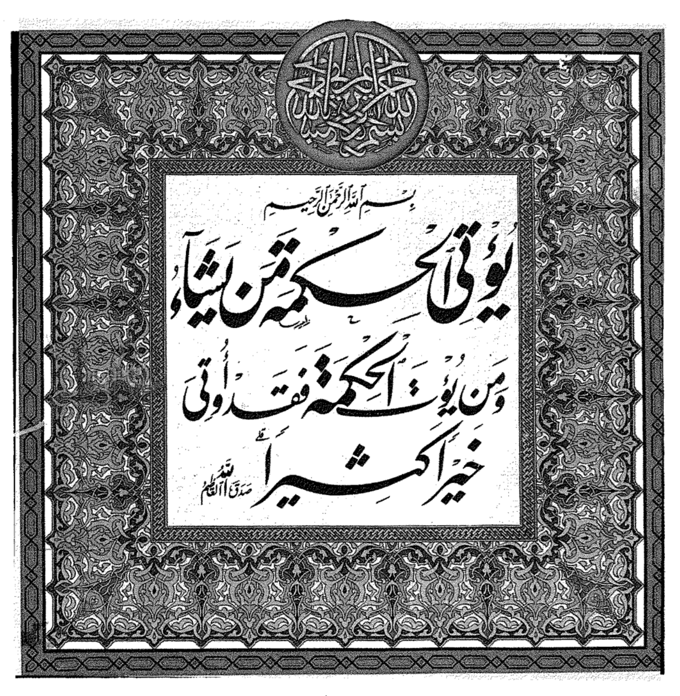
العدد الثالث ● السنة الثامنة عشرة ● ربيع الآخر، جمادى الأولى ، جمادى الآخرة ١٤١٣ هـ







● افتتاح المركز الثقافي الإسلامي في مدريد ●



«سورة البقرة ـ آية ٢٦٩»







مجلة فصلية مُحكمَة تصدر عن
دارة الملك عبد العزيز بالرياض

دارة الملك عبد العزيز بالرياض

أنشئت بمقتضى المرسوم الملكي الكريم رقم م/ ٤٥، في ١٣٩٢/٨/٥هـ، كهيئة مستقلة ذات شخصية اعتبارية، يديرها مجلس إدارة له كافة الصلاحيات اللازمة لتحقيق أهدافها.

والغرض من إنشائها: خدمة تاريخ المملكة وجغرافيتها، وآدابه، وآثارها الفكرية والعمرانية بخاصة، والجزيرة وبلاد العرب والإسلام بعام، وذلك عن طريق إنجاز البحوث ونشرها، وجلب الوثائق والمخطوطات وتحقيقها، وإصدار مجلة تحمل اسمها.

كما أنها «المركز الوطني للوثائق والمخطوطات»، بمقتضى الموافقة السامية رقم ١٢٦٠٨/٥ في ١٣٩٦/٥/٢٠هـ.

العدد الثالث * السنة الثامنة عشرة * ربيع الآخر، جمادى الأولى، جمادى الآخرة ١٤١٣هـ

ص.ب: ٢٩٤٥ ـ الرياض ١١٤٦١ المملكة العربية السعودية
شارع المعذر

ترسل البحوث باسم
رئيس التحرير

● ● ●

التحرير
هاتف، فاكس
٤٤١٧٠٢٠



الإدارة
هاتف
٤٤١٣٩٤٤
٤٤١٢٣١٨
الفاكس:٤٤١٢٣١٦

• آراء الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة •

- ترسل البحوث مطبوعة على الآلة الكاتبة، أو بالكمبيوتر على ألا تزيد عن ثلاثين صفحة من القطع المتوسط، وأن يكون اسم الباحث رباعيًا، وأن يذكر عنوانه مفصلاً.
- ترسل البحوث سريًا إلى محكمين، ويتم نشرها بعد النظر في صلاحيتها لمنهج المجلة.
- ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لأسباب فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.
- لن ينظر في البحوث غير المستوفية لشروط المجلة.
- لا ترد البحوث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

• قيمة العدد •

السعودية: ثلاثة ريالات ـ الإمارات العربية المتحدة: أربعة دراهم

قطر: أربعة ريالات ـ مصر: ٤٠ قرشًا ـ المغرب: خمسة دراهم ـ تونس: ٤٠٠ مليم

خارج البلاد العربية: دولار للعدد

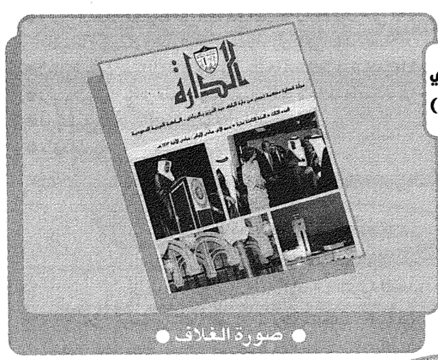
• الاشتراكات السنوية •

- ٢٠ ريالاً للاشتراك السنوي داخل المملكة العربية السعودية. وفي البلاد العربية ما يعادلها.
- ٦ دولارات خارج البلاد العربية.

ترسل الاشتراكات بشيك
مصدق باسم
دارة الملك عبد العزيز
الرياض

• الموزعون •

- السعودية: الشركة السعودية للتوزيع
  ص.ب ١٣١٩٠ جدة ٢١٤٩٣
  هاتف ٦٥٣٢٠٩٢ جدة
  ٤٩١٦٧٣٧ـ٦١٦٧٤١ الرياض
- أبو ظبي: مكتبة المنهل
  ص.ب ٣٧٧٨ أبو ظبي ـ هاتف: ٣٢٣٠١١
- دبي: مكتبة دار الحكمة
  ص.ب ٢٠٠٧ ـ هاتف: ٢٢٨٥٥٢
- قطر: دار الثقافة
  ص.ب ٣٢٣ هاتف: ٤١٣٨٠ الدوحة
- البحرين: مؤسسة الهلال للتوزيع
  ص.ب ٢٢٤ المنامة ـ هاتف: ٢٦٢٠٢٦
- مصر: مؤسسة الأهرام للتوزيع
  شارع الجلاء ـ القاهرة هاتف ٧٥٥٥٠٠
- تونس: الشركة التونسية للتوزيع
  5 نهج قرطاج
- المغرب: الشركة الشريفية للتوزيع
  ص.ب 383 الدار البيضاء ـ 5



لقطات من المركز الثقافي الإسلامي بمدريد (ص ٢٥١)

● صورة الغلاف ●

في هذا العدد

هجرة بني حنيفة
إلى الأمصار الإسلامية
في العصر الأموي

د. عبد الله إبراهيم العسكر

١ ـ ١ التمهيد :

إن هذه الدراسة تعتريها صعوبات متعددة، يأتي على رأسها قلة المصادر المعاصرة. والموجود منها لا يتعرض لليمامة وسكانها من بني حنيفة بالقدر الكافي. فلا تزال مدن اليمامة وقراها مطمورة تحت الرمال، لا يُرى من آثارها ما يستطيع الباحث أن يستعين به في حل كثير من الألغاز التاريخية العالقة. ولم تقم حتى الآن أية حفريات جادة وواسعة، سوى حفريات قليلة في منطقة الخرج. حيث أشارت تلك الأعمال إلى وجود ثلاث فترات معمارية لا يوجد بينها أي رابط، وكل منها يشخّص فترة استيطان مستقلة، وقد انتهت بنهاية القرن الخامس الهجري[1]. وهو أمر يصعب تصديقه في ضوء أخبار تاريخية متواترة عن وجود حياة اقتصادية عامرة في منطقة اليمامة حتى منتصف القرن الثامن الهجري[2].

إزاء هذا الوضع اعتمدت بشكل تام على بعض المصادر التاريخية والأدبية. وجمعت بعض المعلومات المبعثرة والمشتتة ونسقتها، وحاولت قدر جهدي أن استخلص من تلك المعلومات صورة لواقع هجرات قبيلة بني حنيفة إلى الأمصار الإسلامية في العصر الأموي. ورغم ما بذلت من جهد فقد ظل كثير من النقاط غامضًا ومبهمًا، الأمر الذي اضطرني لتوضيحها، إلى الاستعانة بالمعلومات المتوفرة عن الأمصار والقبائل والعشائر الأخرى، وعلى وجه الخصوص عشائر بكر بن وائل، أو ربيعة، أو حتى عشائر لاتمت إلى بني حنيفة بصلة النسب، ولكن تمت إليها بصلة الجوار المكاني مثل باهلة أو بني نمير. ومع هذا سيظل ما يُكتب عن هذا الموضوع يعتريه النقص؛ لأن مصادره قليلة وناقصة وفي بعض الأحيان غامضة ومتناقضة، مما يجعل من الصعب توافقها، مثل صعوبة ـ كما يُقال ـ التفريق بين الغابة والأشجار.

وتطلبت طبيعة البحث كتابة هذا التمهيد، الذي سيتناول نبذة موجزة عن أقدم الهجرات العربية، مع إلمامة بالهجرات العربية قبيل الإسلام. ثم التحدث بصورة مبسطة عن الهجرات العربية في الإسلام وهو المبحث الأول. أما المبحث الثاني فسيكون عن قبيلة بني حنيفة في صدر الإسلام. ثم دراسة وضع القبيلة في العصر الأموي وعلاقته بالمكان. ويبدأ المبحث الثالث من هذه الدراسة بتبيان أسباب هجرة بني حنيفة إلى الأمصار الإسلامية. ثم تحليل تاريخي لهجرات بني حنيفة. أما المبحث الرابع فيتتبع من منظور تاريخي / جغرافي لهجرات بني حنيفة إلى الأمصار الإسلامية. حيث يناقش هجراتهم إلى البصرة والكوفة في العراق. ثم هجرات القبيلة إلى المشرق الإسلامي، وهجرتها إلى الشام. وأخيرا هجرتها إلى مصر وشمال إفريقيا والأندلس.

وفي هذا السياق فلعل أقدم هجرة يعيها التاريخ خارج الجزيرة هي هجرتهم

نحو أرض بابل[٣]. فقد أخذ البابليون ـ الذين عرفوا أحيانا بالأكديين ـ والكلدانيون والآشوريون في الهجرة إلى وادي الرافدين. وذلك في فترات من القحط بالغة الخطورة[٤]. لقد استقر الساميون في العراق بعد إزاحة السومريين من مناطقهم. وورثوا حضارتهم. وكان البابليون أحفاد الساميين الأول هم من شاطر المصريين الفخر في وضع الأسس للميراث الثقافي في الشرق الأوسط.

أما أقدم هجرة عربية من جزيرة العرب إلى مصر فترجع إلى نهاية عصر ما قبل الأسرات أي حوالي سنة ٣٥٠٠ق. م.[٥] وكانت مصر الفرعونية تطلق على العرب الذين جاءوها من جزيرتهم اسم (العامو أو الشاسو)[٦]. وأسفرت تلك الهجرات، كما يقول مؤرخ معاصر، عن إقامة علاقات بين الجانبين، منها العسكرية والاقتصادية، كما نقل المهاجرون آلهتهم ولغاتهم إلى مصر. ولعلنا نجد مصداق هذا في النتائج التي أسفرت عن هذا التواصل في عصر متأخر وهو عصر البطالمة؛ الذي يكاد يكون معاصرًا للدول العربية المبكرة ودويلات المدن العربية، التي ازدهرت في شمال شبه الجزيرة العربية وجنوبها. ويكاد يكون متسقًا في مظاهر حضارية متعددة؛ لأن كلا الفريقين أولى اهتمامًا خاصًا بالتجارة والنقل البحري والبري[٧].

١ ـ ٢ الهجرات العربية قبل الإسلام:

لعله من نافلة القول الإشارة إلى أن آخر هجرة عربية خرجت من جزيرة العرب قبيل الإسلام إلى الشام ومصر هي تلك التي قام بها بعض بطون خزاعة[٨]. وهنالك خبر ورد في المصادر الغربية مفاده أن عددًا من العرب كان يقطن في الإسكندرية. ولقد أشار المؤرخ شارب إلى أن العرب كانوا يشكلون جزءًا مهمًا في جيش كسرى الذي فتح به مصر سنة ٦١٨م[٩].

يروي ابن عبد الحكم في تاريخه من أن عمرو بن العاص استعان بعدد من

عرب الجزيرة القاطنين في الاسكندرية عندما جاءها فاتحًا. وكان هؤلاء العرب يجيدون اللغة القبطية. ويضيف المؤرخ نفسه أن عددًا من العرب كانوا ضمن الجيش الروماني إبّان الحصار الإسلامي لحصن بابليون[١٠]. وللمقريزي حديث طويل بخصوص هجرة عرب الجزيرة إلى مصر، وكان ينقل عن المسعودي الذي يرى أن العرب هاجروا إلى مصر قبل الإسلام بأعداد كبيرة. وهو قول لا شك يحتاج إلى قدر من التحري والتدقيق قبل قبوله. وقد لاحظ هذا الأمر المؤرخ بتلر[١١].

١ ـ ٣ الهجرات العربية في الإسلام :

ما ارتبط أمر من الأمور الاجتماعية بالفتوح الإسلامية مثل أمر الهجرات العربية وعلم النسب العربي. هذا الثالوث يشكل تراكمًا معرفيًا مترابط الأجزاء. يؤثر بعضه في بعض. ولا يمكن دراسة أحدهما دون معرفة الآخر. ولم يعد في الإمكان ـ في ضوء البحوث الحديثة ـ التقليل من شأن الهجرات العربية لمناطق الفتوح، لا من حيث العدد أو التأثير. بل يتعداه إلى التأثير في اتجاه الفتوح نفسها وفي الصراعات القبلية العربية، والتي بدورها أدت فيما أدت إلى نشوء شجرة النسب العربية التي نعرفها اليوم.

يقول بندلي جوزي في معرض كلامه عن الهجرات العربية إن الإسلام ليس فكرة دينية بحتة. بل هو نظام اقتصادي واجتماعي وسياسي، يجعل من الممكن لأتباعه أن ينتقلوا بين بلدان الفتوح[١٢]. وأضيف إلى قول بندلي جوزي أن الهجرات والفتوح أدت إلى الاهتمام بالأنساب وبتغيير التحالفات القبلية القائمة على النسب. وذلك بسبب الدين أو الاقتصاد أو الاجتماع.

ويرى فيليب حتي أن الهجرات العربية التي صاحبت حركة الفتوح هي أعظم حدث عرفه التاريخ الإسلامي. وينبه إلى أن مؤرخي العرب القدامى أنفسهم لم

يتعاموا عن الناحية الاقتصادية في تعليل الفتوح، وهي النظرية نفسها التي قال بها الأمير كيتاني وبيكر، فقد ورد في حماسة أبي تمام بيت من الشعر يجمع شتات تلك الآراء وهو(١٣):

فما جنة الفردوس هاجرت تبتغي ولكن دعاك الخبز أحسب والتمر

ونحن نقف في تلك القضية موقف الوسط، ونؤكد أن الدين هو العامل الأول في دفع العرب إلى مناطق جديدة خارج مواطنهم الأولى. ونعتبر أن النزوح العربي الذي جاء في شكل جيوش الفتح هو الموجة الأكبر من موجات النزوح المتواصل على مدى سنوات متتالية، من البادية القاحلة أو من المستوطنات الزراعية والتعدينية إلى ما يجاورها من أنحاء الهلال الخصيب أو بلاد الشام أو بلاد النيل وسواهم كما مر معنا في التمهيد السابق(١٤).

كما أننا لا نستطيع أن نغفل أن بعض الفتوحات الإسلامية أخذت طابع الهجرات، وأن الجنودالعرب الذين يتكون منهم الجيش الإسلامي كانوا يُعرفون باسم (المهاجرة) أو (المهاجرين)(١٥). ويحق للمرء أن يتساءل عن نوع العلاقة بين الإسلام بوصفه دينًا وبين الهجرة. وأحسب أن العرب لم يكن بمقدورهم أن يقوموا بتلك الهجرات الواسعة الكبيرة لو لم يظهر الإسلام. ولكن الإسلام في الوقت نفسه هو الذي هيأ العرب وخاصة أولئك الذين يعيشون أوضاعًا متردية، نتيجة لظروف سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، هيأ لهم الإسلام الفرصة للفوز بإحدى الحسنيين وذلك عن طريق الهجرة والجهاد في سبيل الله ومن ثم تحسين أوضاعهم المعيشية(١٦).

إن دراسة القبائل وأنسابها وتفرعاتها وتحالفاتها وأماكن وجودها وهجراتها، ومساهماتها في مختلف الميادين الحضارية هي علم عربي صرف نشأ مع اهتمام العرب بالأنساب قبل الإسلام وبعده، وتطور مع غيره من العلوم العربية

الإسلامية، لعلاقته الوشيجة بعلوم الدين. والتي شهدت اهتمامًا كبيرًا.

ولقد ظلت علاقة الهجرات العربية مع علم الأنساب ذات مدلول اجتماعي واقتصادي عند التعرض لأي أمر من أمور الفتوح الإسلامية. وعند الحديث عن هجرة بني حنيفة خارج مواطنهم القديمة إلى مناطق أخرى من داخل جزيرة العرب أو خارجها. لا بد من استعراض تاريخ بني حنيفة السياسي وشيء من تاريخهم الاقتصادي والاجتماعي في العصر الإسلامي.

٢ ـ ١ بنو حنيفة في صدر الإسلام :

يبدو أن تاريخ بني حنيفة قبل الإسلام بقي ملازمًا لتاريخ القبيلة الأم (ربيعة)، ليس فقط في مناطق اليمامة. ولكن في مناطق وجود بطون ربيعة قبل هجرتهم من تهامة إلى اليمامة ونجد. ولقد توطدت علاقة بني حنيفة بسائر بطون ربيعة منذ (معركة قضة)[١٧]. حيث دعم بنو حنيفة حلفاءهم في تلك المعركة وشكلوا الظهير العسكري والاقتصادي الذي كان له دور كبير في نتيجة الحرب. واستمرت بنو حنيفة تلتجيء عند الحاجة إلى إحدى بطون ربيعة وتتسمى باسمها وخاصة عندما اضطرت إلى اخفاء حقيقة هويتها القبلية في العصر الراشدي والعصر الأموي. أما بخصوص معركة (يوم قضة) فقد كان من نتائجها أن وقفت قبيلة تغلب موقفًا عدائيًا من بني حنيفة. واستمر هذا الموقف من بني حنيفة إلى وقت متأخر من تاريخ صدر الإسلام[١٨].

ومع هذا فإننا نرى أن قبيلة بني حنيفة كانت في تاريخها الطويل قبل الإسلام، تبتعد عن النزاعات القبلية، التي اعتادت القبائل العربية في جزيرة العرب، وخاصة البدو منهم، في خوض بحارها. لدينا إشارات واضحة من تمنع بني حنيفة من الانخراط في المعارك القبلية؛ حتى تلك التي يكون أحد أطرافها من بني عمومتهم من بطون بكر بن وائل أو ربيعة. ولعل السبب يعود

إلى اكتمال توطن بني حنيفة في المناطق الزراعية والتعدينية، وابتعادها عن حالة البداوة. ولعلنا لا نتجاوز الواقع إذا قلنا إن بني حنيفة ما عرفت الحياة البدوية منذ عقود عديدة قبل ظهور الإسلام[١٩].

كان بنو حنيفة يشكلون أكثرية سكان اليمامة حتى قيل إنهم يعدلون في عددهم بكر بن وائل وبطونها الأخرى مجتمعة[٢٠]. وقد أكملوا سيطرتهم الاقتصادية والسياسية على أغلب مناطق اليمامة. واستطاعوا إقامة علاقات سياسية واقتصادية مع المناطق المجاورة لهم كاليمن والحجاز والعراق والشام وفارس.

لقد كانت القوة الاقتصادية لبني حنيفة والمصادر الغنية لليمامة من السهولة ترجمتها إلى قوة سياسية وعسكرية. وقد شكلت قوة ضاربة في مقاومة الإسلام. ومع أن عددًا قليلاً من بني حنيفة اعتنق الإسلام في أيامه الأولى، فإن أغلب أفراد القبيلة منحت قيادتها لرجل من القبيلة هو مسيلمة بن حبيب الحنفي. الذي أعلن أنه نبي وقائد سياسي لبني حنيفة واليمامة. مما حدا بأبي بكر ـ الخليفة الأول ـ إلى إرسال حملات عسكرية ضد اليمامة. ومع أن المحاربين في معسكر مسيلمة أبدوا شجاعة وحماسة كبيرتين للدفاع عن عشائرهم وقراهم، إلا أن الجيش الإسلامي بقيادة خالد بن الوليد استطاع أخيرًا أن يلحق ببني حنيفة هزيمة مروعة. ولقد شهدت بساتين اليمامة مجزرة فظيعة، وهي البساتين التي عرفت فيما بعد باسم (حديقة الموت).

هل حدث لقبيلة بني حنيفة نتيجة لتلك المعارك اجتثاث تام! هذا التساؤل لا يبدو غريبًا في ضوء بعض التقارير التي ورد فيها أن الخليفة أبا بكر قد أرسل رسالة إلى خالد بن الوليد يأمره فيها باجتثاث بني حنيفة وألا يبقي رجلاً قد بلغ الحلم. وكذلك الكتب التي أرسلها بعض وجهاء المدينة وفيها تطلب من خالد

قتل رجال بني حنيفة كافة[٢١].

لا شك أن القتل قد استفحل في بني حنيفة، ولا شك أن قرى بكاملها قد واجهت تفريغًا كاملاً من سكانها. إما بالقتل أو بالأسر أو بترحيلهم. ونجد مصداق ذلك في بعض العبارات التي تتردد دائما عند الحديث عن بعض القرى التي شملتها الغارات العسكرية التي أعقبت معركة عقرباءالشهيرة. تلك العبارات مثل (أبادهم خالد بن الوليد أيام الردة) أو (خلى من أهلها لأنهم قتلوا). وربما أن هذا الإجراء الذي اتخذه خالد تجاه بعض العشائر أو القرى الحنفية جاء ترجمة حرفية للأمر الذي أصدره الخليفة أبو بكر بشأن المرتدين حيث ورد فيه(... لا نرضى منهم إلا الخطة المخزية أ والحرب المجلية)[٢٢].

كذلك لا نشك في أن عددًا لا بأس به من رجال بني حنيفة قد وقعوا في الأسر، وبالتالي أصبحوا أرقاء، ومن ثم انتقلوا مع أسيادهم إلى الحجاز. وحتى عندما قرر الخليفة عمر بن الخطاب فداء الرقيق العربي. فقد خصص مبلغًا من المال لفداء الأرقاء من بني حنيفة يقل عن نظيره في القبائل الأخرى. وهذا الإجراء وإن كان يهدف إلى تحرير من وقع في الأسر من العرب، مع مراعاة بني حنيفة لظروفهم الاقتصادية الصعبة. إلا أنه اعتبر وصمة عار تضاف إلى ما لحق بالقبيلة من وصمات نتيجة ارتدادهم عن الإسلام، وهزيمتهم في الحرب، وسبي عدد كبير من رجالهم ونسائهم وأطفالهم. ثم لحقت بهم وصمة عار أخرى وهي منعهم من المشاركة في شرف الفتوحات الإسلامية. وحتى بعد أن سُمح للمرتدين بالانضمام إلى الجيوش الإسلامية، فإن المصادر الإسلامية تعطي القليل من أسماء بني حنيفة الذين شاركوا في الفتوحات.

إن استعراض وضع القبيلة السابق ليعطي الإجابة المحتملة لبعض التساؤلات عن وضع بني حنيفة. والتي منها الاعتقاد السائد بأن بني حنيفة لم يرد لهم ذكر

في الفتوحات الإسلامية أو الهجرة إلى الأمصار، للاعتقاد بأنهم اجتثوا تمامًا. والباحث يشير في هذا الصدد إلى بعض الاحتمالات المرتبطة بهذه الوضعية. أولها: أن قبيلة بني حنيفة لم تشارك في الفتوحات الإسلامية لأنها أصبحت منهارة ومتفككة، وليس لديها من المقومات المادية ما يعينها على الاشتراك في المعارك. وثانيهما: أن بني حنيفة اشتركوا فعلا في المعارك، خاصة ما كان منها في العراق، ولكن تحت أسماء مختلفة تمت إليها بصلة النسب أو الجوار أو الحلف. أي أن قبيلة بني حنيفة ارتأت في ذلك الوقت استعمال أسماء عشائر لصيقة بها في النسب، وتحاشت استعمال اسم حنيفة، التي ينتمي إليها مسيلمة، لما يحمل هذا الاسم من وصمات العار التي ارتبط بها نتيجة الردة. كلا الاحتمالين وارد وليس في المصادر العربية إشارات صريحة تجعلنا نأخذ بأحدهما دون الآخر، مع أن الاحتمال الثاني هو ما نميل إليه، لسبب بسيط وهو صعوبة أن يمتنع أبناء قبيلة بني حنيفة عن الجهاد. كما أن استعمال أنساب عشائر أخرى ليس بالأمر الصعب أو الممنوع. وهكذا نجدنا في ظل غياب مصدر صريح ميالين باعتماد الاحتمال الثاني.

٢ ـ ٢ بنو حنيفة في العصر الأُموي :

إن دراسة وضع قبيلة بني حنيفة في العصر الأموي هي من قبيل دراسة لتاريخ اليمامة السياسي في ذلك العصر؛ لأن ارتباط القبيلة بالأرض هو من القوة بحيث يعبر كل منهما عن الآخر. والتاريخ السياسي للقبيلة (بنو حنيفة) أو الأرض (اليمامة) في ذلك العصر يشكل المفتاح لبعض العقد التاريخية، والتي قد تصادفنا عند سبر غور القبيلة، ووضعها السياسي والاجتماعي والاقتصادي، ولمعرفة هجراتها والعوامل والأسباب التي دفعت بها خارج مناطقها الأصلية.

لقد أصبحت اليمامة ـ مثل غيرها من مناطق الجزيرة العربية ـ بعد انتقال

العاصمة الإسلامية إلى دمشق أقل أهمية في أولويات الإدارة الجديدة، بل وأصبحت اليمامة تُدار إما من قبل والي المدينة أو والي البصرة، وذلك راجع ولا شك لقوة الوالي الموجود على رأس الإدارة ومكانته في كل من المدينة أو البصرة(٢٣).

وبسبب السياسة الأموية المتبعة في إدارة أقاليم الدولة فإن الولاة والعمال عادة ما يستبدلون بصورة متكررة، بسبب التناقضات السياسية والإدارية القائمة بين الحكومة المركزية والمعارضة في تلك الأقاليم، مما يجعل الخليفة يستبدل عماله وولاته إما نتيجة تقصير أو لمجرد إرضاء المعارضة. وقد يُستبدلون نتيجة إخفاقهم في تحقيق رغبات شخصية للخليفة، مما يسبب غضب السكان وقد يدفعهم إلى الثورة أو العصيان(٢٤).

وخلال الفتنة الثانية (٦٢ ــ ٧١هـ) أصبح تاريخ اليمامة وسكانها تاريخًا للخوارج. فقد استطاع نجدة بن عامر الحنفي ـ أحد قادة الخوارج ومؤسس فرقة النجدات ــ أن يزيح بسهولة المسؤولين الأمويين في اليمامة، ويبدو أن نجدة لم يلق صعوبة تذكر، وخاصة أن أحد قادة الخوارج وهو طالوت (من عشيرة بكر ابن وائل) وأبا فديك وعطية بن الأسود اليشكري قد مهدوا الطريق لنجدة، وذلك بإعلان الثورة في اليمامة، وانضمام كثير من اليماميين إليهم.

لقد استطاع نجدة وخليفته أبو فديك أن يعلنا قيام حكومة مستقلة في اليمامة ثم في البحرين، دامت عشر سنوات. ولقد تلقب نجدة بلقب أمير المؤمنين. وهو تحد سافر للخليفة الأموي في دمشق. وخلال السنوات الخمس من حكم نجدة، استطاع أن يوسع نفوذه وسلطاته، ونقل مقر إقامته الرسمي من اليمامة إلى البحرين. وهو أمر لم يغفره له بنو حنيفة فيما بعد. لقد قاد زعماء تلك الحكومة الشعور المذهبي القوي، ووقفوا بصرامة ضد الحكومة المركزية في

دمشق. وتحدوا القوى السياسية الأخرى الموجودة بالقرب منهم مثل الزبيريين. إن عملهم هذا يعيد للاذهان ما قام به أسلافهم من تحد سافر ضد الحكومة الإسلامية في المدينة. فهل سيلقى الخلف ما لقي السلف؟.

لقد استطاع عبد الملك بن مروان ـ المؤسس الثاني للدولة الأموية ـ أن يحكم قبضته على سائر أجزاء الجزيرة العربية، ومنها بطبيعة الحال اليمامة. أما الخوارج فقد تعرضوا للقتل أو التشريد[٢٥]. وكان منهم عدد كبير من بني حنيفة. وهذا في حد ذاته وصمة عار أخرى لحقت بهم تضاف إلى الوصمات السابقة، التي لصقت بهم نتيجة للردة، وما ترتب عليها من نتائج.

من خلال الاستعراض السابق للتاريخ السياسي للأرض والقبيلة، يتضح أن هنالك عوامل سياسية، واقتصادية وربما مذهبية أدت إلى أن تسوء المنطقة، وتكثر فيها الفتن والاضطرابات، مما حدا بعدد من أبناء القبيلة (بنو حنيفة) للهجرة إلى الأمصار الإسلامية. وهو ما سوف نتناوله في الصفحات التالية.

٣ ـ ١ أسباب هجرة بني حنيفة إلى الأمصار الإسلامية :

إن أسباب الهجرة وتنقل الأفراد أو الأمم هي نفسها في كل زمان وفي كل مكان لم تتغير كثيراً منذ أن عرف الإنسان القدرة على التنقل وارتياد مواطن جديدة. وقد تعرضت قبيلة بني حنيفة إلى عوامل كثيرة منها السياسية ومنها الاقتصادية ومنها الاجتماعية في أزمنة مختلفة. أدت تلك العوامل إلى نزوح عدد من أفراد القبيلة من مواطنها في اليمامة إلى خارج الجزيرة العربية. وكان ذلك النزوح يختلف في حجمه وأسبابه وتوقيته من عصر إلى آخر.

وإن المرء ليأسف كون المصادر العربية لم تتوسع في متابعة هجرات بني حنيفة. بل إن السكوت ليلف أغلبها. ولكن جمع شذرات من الأخبار المتفرقة في كتب التاريخ والأدب واللغة وكتب المذاهب والفرق يساعد على إعادة رسم

صورة ــ ولو باهتــة ـ لحالة هجرة بني حنيفــة من مواطنها الأولى في اليمامــة إلى ما جاورها من مناطق الفتوح الإسلامية . ولقد تراءى للباحث أن من جملة الأسباب التي جعلت بني حنيفـة يغـادرون مـواطنهم ، منهـا ما يعـود إلى عصر الخلفـاء الراشـدين ومنها مـا هو وليـد العصر الأموي . وأيًـا كان العصر الـذي تولّـد فيه السبب ، فإن الأسباب التي حدثت في العصر الـراشدي ، ربما أدت بهم للهجرة في ذلك العصر أو العصر الــذي يليـه . وربما استمــر السبب في حـدوثــه وفي ديناميكيته مما يجعل نتائجه تستمر لمدة طويلة . وفيما يلي موجز لتلك الأسباب :

(١) الرغبة في الجهاد :

لقد حض الإسـلام على نشر دعـوتـه والجهـاد في سبيلـه ، وقـد اقتضى ذلك المشاركـة في جيوش الفتح ، وبـالتالي الهجـرة إلى البلدان التي تـم فتحها . وعلى الرغم من أن المصادر لم تمدنا بمعلومات عن مشاركة قبيلة بني حنيفة في جيوش الفتح أو الهجـرة إلى الأمصار الإسـلاميـة الأخـرى ، إلا أنه يمكن التعـرف على بعض شخصيات تلك القبيلة ممن أسهموا في الجهـاد أو الهجرة ، فقد كان ثمامة بن أثال الحنفي ممن التحق بالجيوش الإسلاميـة في وقت مبكر ، فقد غادر موطنه اليمامـة قبيل نشوب معـركـة عقربـاء والتحق بـالجيش الإسلامي في البحـرين . والشئ نفسه يقال عن عـدد من أبناء اليمامة الذين التحقوا بالجيـوش الإسلامية الظافرة في العراق ، وشاركـوا في الفتح ، وكان منهم من قاد الجيوش ، ومنهـم من تقلد مناصب إداريـة أو دينية عليا أمثال أبي مـريم الحنفي وخليد بن عبد الله . وكانت الرغبة في التكفير عن خطيئة الردة ربما قادت بعض بني حنيفة إلى طلب الشهـادة عبر الاشتراك في الفتـوحـات . ولهذا لا نستبعـد انضمام عـدد من بني حنيفة للجيش الإسـلامي المعسكر في العـراق . وخاصـة في الفترة التي اشتدت فيها الحاجة إلى عـدد من المجندين . وكان شباب القبـائل المرتدة هم المدد الذي

أرسله عمر بن الخطاب إلى الجبهات الإسلامية(٢٦).

(٢) النتائج السياسية والعسكرية لحروب الردة :

أملت الظروف التي أعقبت حرب الردة على المنهزمين من شباب بني حنيفة أن يحاولوا الالتحاق بالجيوش التي توجهت إلى فتح العراق أو الشام. وخاصة أن الإدارة الإسلامية في المدينة رأت أن بقاء المنهزمين في بلدانهم قد يؤدي بالبعض إلى إعلان العصيان ثانية فسهلت لهم الالتحاق بجيوش الفتح. والواقع أن حرمان الشباب والرجال المرتدين من شرف الاشتراك في الفتوحات الإسلامية كان بمثابة عقوبة لهم، والانتقاص من كرامتهم وشهامتهم في مجتمع يرى أن الجندية والقتال علامة من علامات الرجولة والشهامة والفتوة. زد على ذلك أن مداخيل الأفراد من بني حنيفة قد تدهورت كثيرًا نتيجة للدمار الواسع الذي خلفته الحرب. كما أن مصادرة عدد من الممتلكات الزراعية والسكنية ساعد بدوره على تأزم الواقع المعيشي لبني حنيفة. فاضطر عدد منهم للبحث عن مصادر معيشية جديدة وكانت الهجرة للجهاد أو العمل في المناطق المفتوحة إحدى الحلول الممكنة(٢٧).

(٣) العامل الاقتصادي :

علاوة على ما ورد في إشارتنا في السطور السابقة إلى شيء عن أهمية العامل الاقتصادي في جذب عدد من رجال بني حنيفة إلى خارج مواطنهم. نقول إن أحدًا لا ينكر أن ذلك الجذب الاقتصادي المتمثل في المستويات المعيشية الجيدة في مناطق الفتح كانت وراء انطلاق المزيد من رجالات بني حنيفة في العصر الراشدي والعصر الأموي إلى العراق وغيره.

قال خالد بن الوليد بعد (موقعة السلاسل) مخاطبًا جموع العرب في جيشه: « . . . ألا ترون إلى الطعام كرفع التراب وبالله لو لم يلزمنا الجهاد في الله والدعاء

إلى الله عز وجل، ولم يكن إلا المعاش، لكان الداعي أن نقارع على هذا الريف حتى نكون أولى به، ونولي الجوع والإقلال من تولاه ممن اثاقل عما أنتم عليه»[٢٨].

وفي حديث للخليفة عمر أمام الجيوش المغادرة إلى الشام: «... استقبلوا جهاد قوم قد حووا فنون العيش لعل الله يورثكم بقسطكم من ذلك فتعيشوا مع من عاش من الناس»[٢٩]. ولم يكن هذا القول بعيدًا عن ملاحظة أبي بكر. فما إن فرغ من أهل الردة حتى كتب إلى أهل: «مكة والطائف واليمن وجميع العرب بنجد والحجاز يستنفرهم للجهاد، ويرغبهم فيه وفي غنائم الروم. فسارع الناس إليه بين محتسب وطامع، فأتوا المدينة من كل أوب»[٣٠].

(٤) الفتن الداخلية في اليمامة :

أقنعت كثرة الفتن السياسية والقبلية التي حدثت في اليمامة عددًا من بني حنيفة بضرورة مغادرة أوطانهم إلى حيث يجدون الأمن. تشير التقارير إلى أن حركة نجدة بن عامر الحنفي، وحروب الخوارج بقيادة أبي حمزة الخارجي، واضطرار عدد من بني حنيفة على الالتحاق بهم. أدت إلى فقد عدد كبير من الناس لحياتهم. ففي معركة (قُديد) التي حدثت بين الخوارج وأهل المدينة. قُتل حوالى ٢٠٠٠ رجل من أهل المدينة. فكم يا ترى قُتل من أهل اليمامة. ونحن نعتقد أن أنفسًا كثيرة قد أُزهقت في الفتن التي امتدت لسنوات في عصر الدولة الأموية[٣١].

(٥) ضعف الأمن الداخلي في اليمامة :

أدى ضعف حالة الأمن، وعدم شعور المواطن بالطمأنينة على نفسه وماله، إلى مغادرة البلاد. يروي الأصفهاني أن مالك بن الريب التميمي ومن انضموا

إليه، كانوا يقطعون الطـريق الممتد ما بين الفلج والقصيم بنجد[٣٢]. وكان أبو النشناش التميمي يرأس عصابة كبيرة تعترض القوافل التجارية على طريق الشام ـ الحجاز[٣٣]. وعصابـة أخرى لا تقل عن سـابقتها يرأسهـا السمهري بن بشر العكلي تخصصت في مهاجمة طـريق مكة ـ الكوفة المار بـالمدينة المنـورة، وتهديد القوافل التجارية التي تسلك هذا الطريق[٣٤].

ويحدثنا الجاحظ في كتابه (المحاسن والاضداد) عن شخصية مثيرة دأبت على إثـارة الفتن والإخلال بـالأمن. ويقول إن جحـدر بن مـالك العكلي كان ينـزل باليمامة ويغير على نواحيها وأسواقها وطرقاتها[٣٥]. وقد بلغ من درجة استخفافه بـالأمن أن كان يغير على أسـواق الإبل ويختطف الناقـة من يد صـاحبها الـذي يعرضها للبيع في السوق[٣٦]. مما حـدا بوالي اليمامة آنذاك إبـراهيم بن العربي أن يزج به في السجن[٣٧]. ولا يحتاج المرء إلى كبير جهـد لتصديق تلك التقـارير. فالأمـن لا شك كان شبـه منعدم في اليمامـة في العصر الأموي، مـا عدا فترات قصيرة هي الاستثنـاء. يروي الطبري أن أعمال السلب والنهب، وخـاصة نهب المتـاجر والعبيـد وإشاعـة الفوضى ازداد بشكل ملحـوظ[٣٨]. وهي مـلاحظة تصدر من مؤرخ رزين، تجعل البـاحث يعتقد بصحة تلك التقارير.

(٦) الاضطرابات السياسية :

لم يكن الوضع السياسي في اليمامة مستقرًا. ولم يـرض اليماميون بالسياسة التي اتبعت لإدارة مناطقهم. ولا هم سعيدون بتنفيذ الأوامـر التي تصدر إليهم تباعًا من دمشق أو المدينة أو البصرة. حدث أن تعرضت اليمامـة لاضطرابات داخلية عنيفة أعقبت مقتل الخليفة الأموي الوليـد بن يزيد. ففي سنة ١٢٦هـ لم يعترف بنـو حنيفـة بالـوالي المعين لـديهم وهـو علي بن المهـاجر بن عبـد الله الكـلابي؛ فـاضطـرب حبل الأمن. وكثـــرت الغـــارات والسلب والنهب بين القبـــائل

والمستوطنين على حد سواء واستمر ذلك الخلل الأمني حتى مقدم المثنى بن يزيد ابن عمر بن هبيرة واليًا على اليمامة من قبل أبيه(٣٩). الذي لم يستطع عمل شيء لوقف التدهور الأمني والسياسي الذي اجتاح المنطقة كلها.

والاضطرابات السياسية ليست شيئًا جديدًا على اليمامة فنحن نعرف أن بني حنيفة كانوا تواقين للاستقلال عن السلطة المركزية. ولذا نجدهم ينضمون بشكل تلقائي وعاطفي مع كل ثورة أو بارقة تمرد ضد السلطة المركزية. حتى اعتاد بعض المراقبين على اطلاق اسم (الخوارج) عليهم. مع أن عددًا قليلاً من بني حنيفة اعتنق المذهب الخارجي. فقد كان أتباع نجدة بن عامر الحنفي ثلاثة آلاف فقط من أهالي اليمامة(٤٠). ولكن حتى هذا الرقم لا يدل حقيقة على أن بني حنيفة اعتنقوا مذهب الخوارج. ذلك أن عددًا كبيرًا منهم ـ كما تقول المصادر التاريخية ـ اعتنق المذهب الخارجي، وشارك قادته في الحروب، لا عن إيمان مطلق بالمذهب أو موافقة لسياسة قادته، بل خوفًا من الإرهاب الذي اتبعه قادة الخوارج ضد من لم يلتحق بهم. فتعصب الخوارج الوحشي زرع الذعر في قلوب الأهلين، مما جعل من يؤرخ للخوارج وقادتهم يظن أنهم كانوا يحظون بعطف السكان في اليمامة. والحقيقة غير هذا(٤١).

(٧) الإرهاب المزمن :

إن ارهابًا كاد أن يكون مزمنًا ومستمرًا صبغ الحياة الاجتماعية في اليمامة فقتل عدد من الناس في الاضطرابات المتلاحقة، والحروب الأهلية، وكثرة الفتن الداخلية. ومصادرة الأملاك، وتدمير سبل الاقتصاد المحلي، والضغط على السكان لأسباب سياسية أو مذهبية أوقع الناس فريسة سهلة للخوف والفقر. وأصبحوا في أوقات كثيرة بدون مأوى. لقد كان عدم الاستقرار المستمر سببًا لعدم تزايد السكان الطبيعي أو على الأقل ألغى الزيادة الطبيعية نتيجة للهجرة

المستمرة إلى خارج اليمامة[٤٢].

(٨) انتشار الأمراض والأوبئة :

انتشرت الأمراض والأوبئة والطواعين مثل الطاعون الذي اجتاح كامل منطقة الشرق الأوسط في القرن الثاني الهجري . وكذلك الأوبئة مثل داء اليرقان اللولبي النزيفي ، الذي انتشر بصورة واسعة في العراق الأسفل ، ولا يستبعد أن وصلت آثاره إلى المناطق المرتبطة بالعراق إداريًا وديمغرافيًا مثل اليمامة والبحرين[٤٣] وكذلك الطاعون الذي حدث سنة ٦٩هـ وأدى إلى موت عدد كبير من سكان جنوب العراق وأجزاء أخرى في جزيرة العرب[٤٤]. والمعروف بطاعون (الجاف) مما جعل سكان اليمامة يفكرون في مغادرة مدنهم وقراهم .

(٩) أثر السيول في اضطراب التجارة وتدمير الزراعة :

ليست لدينا أخبار موثقة عن أثر السيول في تدمير محاصيل الزراعة في اليمامة ، أو خراب السدود الترابية أو انهيار آبار الري وقنواته . ولكن بالمقابل لدينا أخبار من هذا القبيل عما تعرضت له الحجاز سنة ٨٠هـ[٤٥]. مما يمكن معه القول من باب القياس أن أجزاء من جزيرة العرب لا بد أن تكون تعرضت لمثل ما تعرض له الحجاز . وكما نستطيع أن نقيس أثر الفيضانات على المحاصيل الزراعية بأثر الجفاف الذي يدمر أيضا المزارع . فإننا نستطيع أن نقول إن السيول التي تجتاح منطقة اليمامة أو موجات الجفاف التي تتعرض لها المنطقة شكلت عوامل دفع قوية ، اضطرت عددًا من الأهلين لمغادرة بلدانهم إلى مناطق أخرى .

(١٠) الإصلاحات الزراعية خارج اليمامة وهجرة المزارعين :

اهتمت الدولة الأموية بالزراعة واستصلاح الأراضي البور. واهتمت بطرق الري في العراق وسوريا . ولكن مثل هذا الاهتمام لم يحدث لليمامة . بل إن

تقنيات جديـدة أدخلت على الزراعة في العراق وهو إجراء لم يشمل ولايـة الدولة الأموية كـافة. وأمام هذه الإجـراءات التشجيعية وجد بعض بني حنيفـة ـ وهو المزارعون المهرة ـ الفرصة سانحة لترك مزارعهم، والالتحـاق بالمزارع المستصلحة في العراق. والعمل في ظل تقنيـات حديثة، وتشجيع مـادي مجزي. يروي ابن خـرد ذابـه أن مسلمة بن عبـد الملك قـام بإصـلاحـات زراعية ومـائيـة كبيرة في العراق. وكـذلك اعتمد الحجـاج مبلغ مليون درهم كقـرض بدون فـوائد يقدم للمزارعين في العراق، لتخفيف الأزمنة الاقتصادية التي كان يمر بها البلد[٤٦].

والمعتقد أن إجراءات مثل هذه تؤدي إلى نزوح عدد من المزارعين والعمال المهرة من القرى الزراعية في اليمامة إلى خارج المنطقة. وأن التدهور الذي أصاب القرى الزراعيـة في اليمامة وهبوط الأجـور الذي صاحب تـدهور الزراعـة هما وراء نزوح عدد من أصحاب المزارع وعمالها، إلى حيث يجدون الحوافز المادية المجزية[٤٧].

تشير الأخبار العائدة للعصر الأموي ـ على قلتها ـ إن التغييرات التي أدخلتها الحكومـة الأمويـة على الأراضي الزراعيـة كانت بطيئـة نسبيًا. فقـد أبقى الخلفاء الأمويـون الأراضي المفتوحة في أيدي العمال المهـرة. ولقد منح الخلفاء الأمـويون القطائع لمحسـوبيهم. كما أن الأمراء الأمـويين حصلوا على قطـائع كبيرة. وجزء من تلك القطائع كان صوافي كبيرة أجّرهـا أصحابها الجدد بكاملها أو جزء كبير منها إلى الفلاحين الفقراء بمبالغ كبيرة.

هذا الإجراء تطلب وجود أيدٍ عربية مدربـة تجيد فن الفلاحة والزراعة. ولكن من أين تلك الأيـدي؟ إذا كان الفلاحـون من بني حنيفة قـد هجروا أراضيهم، لدرجـة أن الخليفة الأموي الأول اضطر لإرسـال ٤٠٠٠ عامل للعمل في أراضي الصوافي العائدة له في اليمامة؛[٤٨] لأنه لم يجد العدد الكـافي من العمال من أبناء المنطقة.

وحتى عندما شرع الخليفة الأُموي يزيد الثاني في تبني برامج لزيادة دخل بيت المال. اعتمد مصادرة المنح والاقطاعات السابقة من أراضي الصوافي وقطائع الدولة من أصحابها ووضعها تحت إشراف بيت مال الدولة. لقد أثارت إجراءاته تلك احتجاجات عنيفة، واضطر للتخلي عن برامجه، بل وزاد على ذلك أن منح جزءًا من الصوافي المملوكة للدولة كقطائع جديدة لكبار موظفي الدولة(٤٩). وهو ما أدى إلى انتقال أراضٍ زراعية إلى ملاك جدد. وهذا بدوره استلزم أيضا وجود عمّال مهرة للعمل في الاقطاعات الجديدة.

(١١) ارتفاع الأسعار وقسوة بعض عمال الزكاة:

لعل قسوة بعض جباة الزكوات الذي صاحب تحصيل الزكاة والخراج وراء المظلمة التي رفعها الشاعر الراعي النميري أمام الخليفة عبد الملك بن مروان. وهي تمثل جزء من الواقع الذي كان يعانيه المزارعون والأهالي وملاك الماشية في اليمامة، والذي كان عليهم أن يدفعوا للإدارة المركزية الأموية ما يجب عليهم من زكوات وخلافة. هذا الأمر أجبر بعض الفلاحين الفقراء إلى ترك مزارعهم، والهجرة إلى العراق للعمل في مزارع الصوافي و إقطاعات الدولة(٥٠). وقد حدث مثل هذا في العراق حيث أدت سياسة ارتفاع الضرائب وتنوعها المضروبة على المزارعين، إلى إجبار عدد من العمال وملاّك المزارع على النزوح الكبير من القرى إلى المدن العراقية للبحث عن فرص للعمل الرخيص، وهذا بذوره أدى إلى نقص الخراج. فما كان من حكومة العراق إلا إعادة هؤلاء العمال والمزارعين إلى قراهم الزراعية بالقوة وتحت إجراءات بالغة القسوة. ولكن مثل هذه الإجراءات لم تطبق بحق المهاجرين من اليمامة إلى المدن العراقية أو سواها لصعوبة تنفيذ مثل هذا الأمر.

لقد رافق ارتفاع الضرائب ارتفاع في أسعار بعض المواد التموينية. مثل القمح

والتمر. والأسعار عادة تتأثر عكسيًا بحالـة الأمن السائدة. لقد كان سعر صاع الحنطة في الشام أيام خلافة يزيد بن معاوية درهمًا بينما هو في جزيرة العرب أغلى وأندر(٥١) وقد يكـون ارتفاع الأسعار في أوقات الحروب والفتن أكثـر من غيرها. وقد كانت الفتن والاضطرابات الأمنية هي السائدة في اليمامة خلال فترة الخلافة الأموية. وعمـوما فإن أسعار المواد التمـوينية لم تشهد انخفاضًـا ملحوظًا إلا في زمن خلافة عمر بن عبد العزيز القصيرة(٥٢). أما ما عداها فإن الأسعار توصف بأنها مرتفعة.

١٢ ـ طلب العلم :

تشير القائمة التي أوردها ابن سعد في طبقاته إلى وجود عدد من الصحابة من بني حنيفة، الذين استقروا في اليمامة، وأشـاعوا العلم فيها من هؤلاء: مجاعة بن مـرارة، وثمامة بن أثـال، وعلي بن شيبـان، وطلق بن علي. والمعروف أن وجـود هؤلاء النفر كان بمثـابة انطلاقة أساسية للحـركة العلمية في اليمامة(٥٣). فانتشر العلم الديني وخـاصة علم الحديث والفقه. ولكن هنالك بعض الصحـابة من بني حنيفة لم يكتف بالعلم الموجود في بلاده فهاجر إلى البصرة لطلب العلم ومن هؤلاء: حنظلة بن جذيم بن حنيفة، وأحمر بن جزي. لقد كان أولئك النفر أول من اتخذ من العلم سببًا للهجـرة. وتابعهم مجموعـة من العلماء وطلاب العلم، الذين وجـدوا طريقهم إلى البصرة والكـوفة وخراسـان وغيرها من مـراكز العلم والمعرفة، زمن الدولة الراشدية والدولة الأموية.

والمعروف أن حلقات العلم في اليمامة لم تعـد في العصر الأموي تفي بتطلعات الحنفيين وغيرهم من سكان اليمامة. فصاروا يشـدون الرحال إلى البصرة والكوفة ومن هـؤلاء العلماء: شقيـق بن ثـور السـدوسي، وثمامـة بن أثـال القشيري، وحكيم بن معاوية القشيري، ويزيد بن عبد الرحمن بن أذينة السحيمي، وعبد

الرحمن بن علي بن شيبان الحنفي، وسليمان بن ربيعة الباهلي، وهو أول قاض من اليمامة تولى مثل هذا المنصب بالكوفة. وكذلك محارب بن دثار السدوسي الذي اشتغل بالقضاء في كل من الكوفة واليمن.

لقد خلف أولئك النفر علماء من بني حنيفة استقر بعضهم في الكوفة أو البصرة أو بعض مدن خراسان. وكانوا زمن الدولة الأموية طلاب علم، ثم أصبحوا زمن الدولة العباسية من العلماء المتخصصين ببعض فروع العلم الديني. وهكذا يتضح أن الهجرة من أجل العلم أو الاشتغال بالعلم وجدت مناخًا ملائمًا في العصر الأموي. واستقطبت المراكز العلمية في الأمصار الإسلامية عددًا من بني حنيفة[٥٤].

من خلال العرض السابق فإن الباحث يجد صعوبة في الأخذ بمقولة أن قبيلة بني حنيفة لم يهاجر منها إلا القليل، وأنها بقيت في مناطقها السابقة، واندمجت مع السكان الآخرين. لقد اتضح أن هناك عوامل كثيرة جعلت من المستحيل على بني حنيفة وخاصة المدنيين منهم البقاء في ظل الظروف الصعبة. وكانت الهجرة هي الحل الممكن. ولكن لماذا لم تورد المصادر العربية إلا القليل عن هجرة بني حنيفة؟ في الصفحات التالية محاولة للإجابة على مثل هذا التساؤل.

٣ ـ ٢ تحليل تاريخي لهجرات بني حنيفة :

ثمة صعوبة تبرز عند محاولة تتبع هجرات بني حنيفة في الفترة الأموية، وحتى في الفترة السابقة. ولعل في حديثنا السابق إشارات تفسر هذا الأمر. وهنا يستحسن الشروع في تحليل تاريخي للعوامل التي تكمن وراء صعوبة معرفة مهاجر بني حنيفة. من تلك العوامل ما يأتي:

أولاً : أن بني حنيفة كانت قبيلة مستقرة درجت في سلم المدنية منذ زمن بعيد. وبَعُدَ بها الوقت عن البداوة. واستقرت في المدن، وفي القرى والأرياف.

وامتهنت هذه القبيلة التجارة والزراعة والتعدين والصناعة. وضعف لديها ما يشد أفراد القبائل البدوية إلى بعضهم بعضًا من أمشاج قوية. ولذا عندما هاجرت في الإسلام إلى الأمصار الإسلامية لم تشكل وحدة قبلية معروفة، مثل غيرها كتميم وأسد وعبد القيس والأزد. ويرى باحث معاصر أن الاندماج في الحياة الاقتصادية والاجتماعية للمدن يؤدي إلى مثل ما حدث لبني حنيفة. فاختلطت مع بعض القبائل المهاجرة، وخاصة تلك التي يربطها بها نسب أو جوار في منازلها قبل الهجرة[٥٥].

وقد لاحظ أيضا هذا الأمر شارل بللا عندما قال «إن العصر الأموي اتسم بأنه عصر المؤامرات الصغرى والعداوات الشخصية والخصومات بين الرجال والقبائل. ومع هذا فإن الفرد أخذ يشعر بفرديته وأخذ يتحلل من قيود القبيلة، ليندمج في طبقة اجتماعية أوسع وأكثر مرونة. وقد يأخذه الأمر السياسي أو الاقتصادي أو حتى الديني، لينتقل من طبقة اجتماعية إلى أخرى»[٥٦]. فإن صح هذا التحليل المنقول كما كتبه صاحبه، فقد يفسر الصعوبة التي تواجه أحدنا عند محاولة تتبع هجرات بني حنيفة. ويبدو أن تحليل شارل بللا ينطبق أكثر ما ينطبق على القبائل ذات الخلفية المدنية. وكما هو معروف فإن قبيلة بني حنيفة تتصف بأنها ذات جذور مدنية، بعيدة عن الحياة البدوية. وهو أمر جعلهم يتصفون بصفات أهل المدن، ومنها عدم الاهتمام بالقبيلة، وبدلاً عن ذلك زاد الشعور بالفردية.

وضعف القبيلة ـ قبيلة بني حنيفة ـ أدى إلى نزوح عدد من أفرادها، والاستقرار في المدن داخل الجزيرة العربية ـ شرق الجزيرة ـ وخارجها. ويبدو أنهم اندمجوا في الفعاليات الاجتماعية والاقتصادية السائدة هنالك، وكونوا علاقات مع أفراد آخرين ليسوا من قبيلتهم. هذا علاوة على أن الدين الإسلامي

الذي يدعو إلى الأخوة والمساواة أضعف بدوره العصبية القبلية. وهو أمر ساعد عددًا من أفـراد بني حنيفة لـلانضواء تحت مسميات جـديدة[٥٧]. وهذا أيضا يفسر شيئًا آخر من الصعوبة التي تواجه من يتصدى لمعرفة مهاجر بني حنيفة.

ولكن ما الـذي يجعل بني حنيفة يقدمـون على مثل هذا الأمر، أي الانـدماج والانضواء تحت مسميات جديدة؟ حقيقة مع غياب نصوص صريحة لا نجد إلا أن نسلك طـريـق التحليل والقيـاس التـاريخي، وهـو أمـر مشروع في أوسـاط المؤرخين. وللإجابة عن مثل ذلك التساؤل يرجح كاتب هذه السطور ما يلي:

أ ـ إن ارتفاع نسبة الإناث مقارنة بالذكور نتيجة مقتل عدد كبير من رجالات بني حنيفة في الحروب والـوقائع التي شهـدتها المنطقة منذ صـدر الإسلام وحتى نهاية العصر الأمـوي. وتناقص عدد الرجـال مدعاة لأن يبحث هـؤلاء عن سند قبلي أو عشـائري. وربما الدخـول في عشائر جـديـدة، وإخفاء حقيقـة نسبهم لأسباب سياسية أو اقتصادية[٥٨].

ب ــ وقوع عـدد كبير من نسـاء بني حنيفـة في الأسر نتيجة لصلح اليمامـة، وارتبـاطهن بزيجات خـارج نطاق القبيلـة. مما جعل زيـادة القبيلة الطبيعيـة في تناقص مستمر[٥٩].

جــ الخزي والعار الذي لحق ببني حنيفـة بسبب ردتهم وانضمامهم لحركات فُسرت على أنها ضـد الإســلام. ولقـد ظل النـاس يعيرون بني حنيفــة بـردتهم وبهزيمتهم في معركـة عقرباء وبقتلهم الصحابـة. ولقد لاحظ هذا الأمر شـاعر من بني حنيفة وقال فيه شعرًا أشار فيه إلى أن بني حنيفة ليسوا الوحيدين في الردة عن الإسلام. ولكن الخزي والعار ظل يلاحقهم مما جعل أفرادًا من القبيلة يخفون حقيقة نسبهم، وعوضًا عن ذلك انتسبوا إلى عشائر أو قبائل أخرى[٦٠].

ثانيًا: رغبة البعض من رجالات القبيلة الاشتراك في الفتـوحات الإسلامية،

ولكنهم لا يستطيعون ذلك بسبب المنع الصادر من عاصمة الخلافة الإسلامية. لهذا اضطروا للانتساب لعشائر أو قبائل أخرى. أو ربما رفعوا أنسابهم إلى (بكر ابن وائل) أو حتى إلى جدهم الأعلى (ربيعة). وقد يكونون مثبتين في ديوان العطاء بأسماء مختلفة. ولكننا لا نستطيع أن نجزم بهذا الأمر. فمعلوماتنا عن ديوان العطاء العائد للخلافة الراشدية قليلة جدًا. كما وأن النسابين لم يشيروا إلى أنهم استقوا منه شيئًا من معلوماتهم الخاصة بالأنساب. وأمر آخر فنحن لا نستطيع التحديد فيما إذا شمل ديوان العطاء جميع القبائل أم اقتصر على تلك التي تقدمت للخدمة العسكرية في صدر الدولة الإسلامية. وطبعًا بني حنيفة ليست منهم(٦١).

لكن السؤال لا يزال يلح. هل استمر المقاتلون والمهاجرون من بني حنيفة في إخفاء أنسابهم؟ حتى عندما سمح عمر بن الخطاب لمن كان مرتدًا منهم بالالتحاق بالجيوش الإسلامية؟ بل وأضاف، فأمر بمنع استرقاق العرب، وبتحرير المسترقين منهم. وكان بيت مال الدولة يدفع المبالغ المطلوبة لإعتاقهم. لكن هنالك رواية وردت في المصادر مفادها أن المبلغ المخصص لفداء بني حنيفة كان أقل من نظيره المخصص لسائر القبائل العربية(٦٢). الحقيقة إذا قلنا أن إخفاء النسب كان أمرًا ضروريًا لبني حنيفة لتجنب وصمة العار التي ربما لحقتهم من جراء الردة. فإن الإجراءات التي اتخذها الخليفة عمر ربما فُسرت على أنها إهانة لبني حنيفة، مما جعلهم يستمرون في اخفاء نسبهم.

والفيصل في الأمر أنه مع مضي الوقت، لم يعد بالإمكان الرجوع إلى المسميات الأصلية القديمة. فقد اندمج المهاجرون من بني حنيفة في مجتمعات جديدة. وعرفوا بأسماء جديدة. واختلطت القبائل، واختلطت مواطنها نتيجة للهجرة الواسعة لعدد من العشائر والقبائل. وأصبحت العشائر المتجاورة أو المتقاربة في

النسب أو الضعيفة التي فقدت قوتها وكيانها عاجزة عن حماية نفسها لو عادت لأسمائها السابقة. وما حدث لبني حنيفة حدث لغيرهم. وليس هذا أمرًا جديدًا لم تعرفه العرب من قبل(٦٣).

٤ ـ ١ هجرة بني حنيفة إلى الأمصار الإسلامية :

يتضح من السياق السابق أن قبيلة بني حنيفة ـ مثلها مثل غيرها من القبائل العربية ـ رأت في الإسلام حافزًا قويًا للانسياح إلى الأمصار الإسلامية المفتوحة والاستقرار بها. وذلك بالاشتراك مع الجيوش الإسلامية في بداية زحفها العسكري أو بالهجرة فيما بعد. ولقد شهدت فترة الخلفاء الراشدين زخما متناميًا في مضمار الفتوحات والهجرة العربية على حد سواء(٦٤). وفي العصر الأموي استمرت هجرة بني حنيفة إلى خارج اليمامة للأسباب التي ناقشناها في الصفحات السابقة.

إن معرفة رجالات بني حنيفة للأقاليم التي راموا الهجرة إليها، لم تكن معرفة وليدة العصر الأموي. فقد عرفوها في العصر الراشدي. بل وفي العصور السابقة للإسلام. فالقوم أهل تجارة وعلاقات وطيدة مع جيرانهم. ومنها العلاقات السياسية والعلاقات الاقتصادية، ناهيك أن أقرباءهم من عشائر بكر بن وائل كانوا يرتادون المنطقة التي تمتد كما يقول الهمداني « . . . من اليمامة إلى البحرين إلى سيف كاظمة إلى البحر فأطراف سواد العراق فالأبله»(٦٥). فإن كان الأمر كما يصفه الهمداني، فالعراق سيكون أولى المناطق التي يؤمها مهاجرو بني حنيفة، وربما اتخذوا من أسماء عشائر بكر بن وائل غطاء لهجرتهم تلك.

وليس بعيدًا أن الهجرات من منطقة اليمامة شهدت تصاعدًا في أوقات مختلفة في العصر الأموي وحتى العصر العباسي. وذلك راجع للظروف السياسية وربما المذهبية. وهذا القول يحتاج من الباحث مقدارًا من الحيطة، إذ هنالك من

يعارضه، ويعتقد البعض أن أغلب الهجرات حدثت مع الفتوح الإسلامية الأولى في العراق والشام، واستمرت حتى بداية الفتنة الأولى[٦٦]. لكننا في الوقت نفسه لا نستطيع أن نقف أمام الاصطلاحات ذات الدلالات السياسية أو الإدارية أو تلك التي تحمل مضمون الهجرة، دون محاولة الغوص فيها والاستنباط. وهو أمر من شأنه أن يوسع دائرة إدراكنا حول الهجرات العربية. وهذه الاصطلاحات تواجهنا في الأدبيات العائدة للعصر الأموي والعصر العباسي[٦٧].

ومن تلك الاصطلاحات التي ربما تصف الهجرات اصطلاح (الروادف) وتعني الموجة التي اتجهت إلى ا لعراق. ثم اصطلاح (أهل القادسية) و(أهل الأيام) وهما اصطلاحان، وإن كانا يستعملان للدلالة على مفاهيم إدارية أو ذات علاقة بالعطاء. إلا أنهما يصفان موجات من الهجرات العربية. إن أغلب ما نعرفه عن (الروادف) ــ مثلاً ــ جاء عن طريق مكانتهم في سلم العطاء. فنحن نعلم أنهم مقسمون إلى عدة طبقات: فهنالك (الروادف الأولى والروادف الثانية). والفرق بينهما راجع إلى مقدار العطاء. ولكنه حتماً يشير بوضوح إلى أنهم جاءوا إلى الأمصار الإسلامية في فترات متعاقبة. ومايقال عن الهجرات إلى العراق يمكن أن يُقال عن الهجرات إلى الشام ومصر وشمال أفريقيا. لقد ذهب المؤرخ دونر إلى أن الشام لم تشهد هجرات من قبائل جزيرة العرب بعد الفتوحات الإسلامية الأولى إلا في نطاق ضيق[٦٨]. وهو قول يحتاج من صاحبه جهدا لإثباته، لأنه سيتضح فيما بعد أن هجرة قبائل جزيرة العرب إلى الشام وغيرها استمرت ربما إلى القرن الرابع الهجري[٦٩].

٤ ـ ٢ هجرة بني حنيفة إلى العراق :

انتقلت قبائل من جزيرة العرب إلى العراق وحلت في أماكن جديدة أنشأتها

لنفسها، أو استقرت في مدن وقرى زراعيـة مأهولة من قبل. ولعل أول إشارة إلى عدد الذين دخلوا العراق في بداية الفتوحات الإسلامية من عشائر ربيعة ومضر؛ هو ثمانية آلاف رجـل وهو الدعم الذي أرسلـه الخليفة أبو بكر لخالد بـن الوليد بعد نزولـه الأبلة على مشارف العراق. ولا يستبعد أن يكـون عدد من بني حنيفة ضمن ربيعة؛ لأن الرواية لم تورد تفصيـلات للعشائر التي كان داخلة في مسمى ربيعة ومضر(٧٠). ويبـدو أن موقعـة الجسر هزت الـدولة الإسـلامية، مما دفع الحكومـة إلى أن تستجيش القبـائل وتستنفرهـا للقتال(٧١). فقدمت الـوفود إلى المدينة من مختلف بقاع الجزيرة. وكان ممن قدم قبائل من نجد واليمامة(٧٢).

لقد نزلت قبائل ربيعـة وبكر بن وائل بأقسامها المتعددة مـدن العراق وقراه. وكانوا يشكلون في رواية للطبري أربعة عشر ألف رجل(٧٣). وفي رواية للواقدي أن سعد بن أبي وقاص أنزل القبائل العربية الكوفة، وسمى عددًا منهم ثم قال: «. . . كما أسكنها أخلاطًا من الناس»(٧٤). ولا يستبعد أن اصطلاح (أخلاط) يعني عـددًا من الأفـراد الذين لا يشكلـون عشيرة مستقلـة. وربما من بين تلك الأخلاط التي سكنت الكوفة، أو غيرها من مدن العراق، عدد من بني حنيفة، كما سيتضح لنا في الصفحات التالية.

٤ ـ ٢ ـ ١ بنو حنيفة في البصرة :

كان عـدد العرب المسجلين في ديـوان عطـاء البصرة زمن خلافـة علي بن أبي طالب ستين ألفًا(٧٥). ثم ارتفع عـددهم في زمن ولايـة زيـاد بن أبي سفيـان إلى ثمانين ألفًا. وكان عدد عيـالاتهم مائة وعشرين ألفًا(٧٦). وهذا الرقـم هو الذي كان مسجلاً في ديوان العطاء. فإذا أضفنـا إليهم ما كان غير مسجل، وهو رقم لا نستطيع الجزم به، ربما وصـل الرقم إلى نصف مليـون نسمة(٧٧). لكن كيف نستطيع أن نحدد بني حنيفة من مجموع سكان البصرة؟ إنه أمر صعب، لكننا في

الوقت نفسه نستطيع أن نستبين أن اليمامة ضُمت إلى البصرة في خلافة معاوية ابن أبي سفيان، مما جعل بني حنيفة ــ وهم على كل حال أغلب سكان اليمامة ـ يتجهون في هجرتهم وجهادهم إلى البصرة[٧٨].

وإجراء ضم اليمامة إلى البصرة، الذي اتخذه معاوية إجراءً إداريًا بحتًا، يتعلق بالمقاتلة من أهل اليمامة، وأن عليهم أن يقاتلوا ضمن مقاتلة البصرة. وهو إجراء فيما يبدو لا علاقة له بالنواحي المالية. فقد جرت العادة منذ الخلافة الراشدية أن تُرسل اليمامة خراجها إلى المدينة[٧٩]. وقد أصبح هذا تقليدًا حتى زمن خلافة عبد الملك بن مروان. ويظهر أن هذا الإجراء المالي جاء عندما فصل معاوية الصوافي في اليمامة عن بيت المال وجعلها خاصة للخليفة نفسه[٨٠].

ونستطيع كذلك أن نتبين علاقة اليمامة بالبصرة من الإجراءات التي اتخذها زياد بن أبيه وابنه عبيد الله من بعده. فالأول أدخل تعديلات على شجرة النسب العربية في البصرة. حيث أدخل بعض القبائل العربية عشائر عربية أخرى لا تمت لها بصلة النسب. بل إنه أدخل أحيانًا وحدات من العجم ضمن القبائل العربية، فأدخل مع بني تميم عشائر من بني العَم الأهوازيين[٨١]. والشيء نفسه فعله مع حميس الحجازية إذ ضمها إلى بني تميم[٨٢]. وكذلك ضم الأساورة والسيابجة والزط مع العجم[٨٣]. كما أدخل بنانه[٨٤]، وعائشة[٨٥]، وناجية[٨٦]، وسامة العمانية ضمن أهل العالية[٨٧].

أما عبيد الله بن أبي زياد فقد جلب ألفين من الأتراك الذين أسرهم من قبل في حملاته في أواسط آسيا، فأسكنهم البصرة. وجعلهم في العطاء، ومنحهم الأرزاق واستعملهم في اخضاع بعض المتمردين من العرب في اليمامة، وتسميهم العرب (البخارية)[٨٨]. ومنهم من استقر في اليمامة ثم هاجر منها إلى العراق. ولا يستبعد أنهم شكوا مع بعض أفراد بني حنيفة شكلاً من أشكال الحلف.

تلك الإجراءات ما كانت تتم لولا وجود عشائر عربية قليلة العدد، ليست ذات ثقل سياسي، ولعل بني حنيفة في البصرة من ضمن العشائر التي ضُمت إلى (أخلاط الناس)، وهو التعبير السائد في ذلك الزمان. والدولة الأموية في تعاملها مع المهاجرين من بني حنيفة تعاملهم من هذا المنطلق. فعادة ما تضم إليهم الأقليات المسلمة من إيران، وذلك بحكم العلاقات السابقة بينهما. نجد مصداق ذلك في الرواية التي وردت عند البلاذري من أن مجموعة من العجم هاجرت من اليمامة إلى البصرة، وابتنوا مسجدًا يقال له (مسجد الحامره). وكانوا في البصرة في عداد بني حنيفة بحكم إقامتهم الطويلة في اليمامة قبل هجرتهم إلى البصرة(٨٩).

وقد لاحظ هذا الأمر باحث معاصر. إذ وجد أن العشائر التي تُنسب إلى بني حنيفة في البصرة في الفترة الأموية تبلغ خمس عشائر. وليس بعيدًا أن تلك العشائر لا تمت أصلاً لبني حنيفة بأواصر النسب القبلي(٩٠) أما بكر بن وائل فيُنسب إليها ثلاثون عشيرة تلحق بها. وقد ذكر تلك الأرقام عدد من المؤرخين. لكننا لا نستطيع أن نتبين أسماء تلك العشائر على وجه الدقة. وأعود فأقول أنه ليس بالبعيد أن عددًا من بني حنيفة دخل في عداد تلك العشائر. وخاصة في عشيرة يشكر التي ذكر الطبري أن عدد من يلحق بها أربع عشائر. بينما يجعلهم البلاذري ست عشائر(٩١). وعلى كل حال، لم يصلنا أن لبني حنيفة خططًا في البصرة خاصة بهم، وهو ما يؤيد ما سبق أن قلناه من أن المهاجرين إلى البصرة، من بني حنيفة في العصر الأموي نزلوا في خطط عشائر أخرى. ولذا لم يحظوا باهتمام المؤرخين(٩٢).

ولدينا دليل تاريخي آخر. ففي (يوم الجفرة سنة ٦٩هـ) وهو يوم جرت المعركة فيه بين الزبيريين والأمويين، قال وهب بن أبجر العجلي واصفًا المعركة(٩٣).

ونحن صَرمنا أمر بكرِ بن وائل
وأنتَ بتاجٍ لا تمرُ ولا تُحْلي

هجرتَ لُجيماً إن أصبت زِيادة
وعُدت بِهم عند الزلازل والأزلِ

فلا تَرجُ خيرًا عند باب ابن مسمعٍ
إذا كُنت من حَيَّيْ حنيفةَ أو عجلِ

فقد ذكر الشاعر عشائر ترجعَ إلى أرومة واحدة، تجمعها مع بني حنيفة أواصر النسب. وترجع كلها إلى بكر بن وائل. هذه العشائر هي لجيم وابن مسمع وحنيفة وعجل. وهو يؤكد أن هجرات بني حنيفة واستقرارهم في البصرة شهد زيادة مضطردة في العصر الأموي.

وفي ديوان الفرزدق إشارات عديدة عن كثرة وجود بني حنيفة في البصرة زمن الأمويين. وهو أمر غير مستغرب خاصة إذا عرفنا أن البصرة كانت من الأمصار التي عرفت هجرات متتالية منذ أوائل العصر الراشدي. وكانت رئاسة قبيلة ربيعة ـ القبيلة الأم لحنيفة ـ في زمن خلافة علي بن أبي طالب لرجل من بني حنيفة اسمه حريث بن جابر الحنفي[٩٤]. وكانت الرئاسة تكاد أن تكون حكرًا في بني حنيفة أو في بكر بن وائل. فقد اضطلع بها الحضين بن المنذر الذهلي من بكر بن وائل. ثم صارت لخالد بن المعمر[٩٥]. كما نجد أن أربعة من أشهر العسكريين من بني حنيفة قادوا الجيوش لفتح الأمصار التي تتبع البصرة وهم[٩٦]:

١. أمير بن أحمر اليشكري. متولي فتح قوهستان والطلقان.

٢. خليد بن عبد الله. متولي فتح هراة.

٣ . أبو مريم الحنفي . متولي فتح مهر مز.

٤ . منجوف بن ثور السدوس . متولي فتح مهرجا نقدف واليثبان .

٤ ـ ٢ ـ ٢ بنو حنيفة في الكوفة :

وهي المدينة الثانية في العراق التي اتجه إليها المهاجرون والمقاتلة من بني حنيفة . ويبدو أن استقرار بني حنيفة في الكوفة جاء متأخرًا مقارنة باستقرارهم في البصرة . يورد البلاذري خبرًا مفاده أن لبني حنيفة علاقات خاصة تربطهم مع والي الكوفة آنذاك عبيد الله بن زياد ، ونستشف من ذلك الخبر أن عددهم ليس كبيرًا(٩٧) . وأثناء الحرب الأهلية التي نشبت بين مصعب بن الزبير والمختار الثقفي سنة ٦٧هـ . قُتل الأخير على يد أخوين من بني حنيفة يُقال للأول طرفة وللثاني طراف ابنا عبد الله بن دجاجة الحنفي(٩٨) .

ولو ألقينا نظرة على عدد السكان في الكوفة زمن الدولة الأموية ، لوجدنا أن العدد يربو على نصف مليون نسمة . نصفهم من قبيلة ربيعة لوحدها (٩٩) . وتواجهنا صعوبة في التعرف على النسبة العددية لبني حنيفة من الرقم الخاص بقبيلة ربيعة . وفي هذا السياق ذكرت المصادر أن عددًا من القرى والضياع تقع بالقرب من الكوفة استوطن فيها العرب . هذا بالإضافة إلى أن الحكومة الأموية بنت عددًا من (المسالح) التابعة للكوفة . و(المسالح) اسم يطلق على حاميات حربية أمامية . وقد بُنيت تلك الحاميات (المسالح) لمقتضيات الأمن . ويأتي على رأسها التصدي للخوارج . ونحن نعرف سلفًا أن عددًا من الخوارج كانوا من بني حنيفة ، ومن جيرانهم من عشائر اليمامة ، مما يعني أن عددًا من بني حنيفة هاجر من اليمامة إلى الكوفة وأطرافها للالتحاق بأقربائهم من الخوارج . وربما استقر في الكوفة أو في المناطق المجاورة لها .

وكذلك من التوزيع الجغرافي للمسالح نستطيع أن نتعرف على أماكن وجود

الخوارج في الكوفة وأطـرافها. وهي تمتد من المدائن والأنبار وجـوخي، والراذان وحتى جلولاء. ويظهـر من التقاريـر الواردة في المصـادر العربيـة أن انتشار بني حنيفة في الكوفة وأعمالها كان واسعًا. ولكن ليس بكثافتهم في البصرة(١٠٠). ولا يظن الباحث أن الرقعة الجغرافية التي أقيمت فيها (المسالح) تخرج عن التحديد الجغرافي والإداري لثغـور الكوفة. فقـد ذكر الطبري أن عدد تلك الثغـور أربعة وهي: حلوان، وماسبذان، وقرقيسيا، والموصل. وهو التقسيم نفسه الذي كان سائدا زمن الخلافة الراشدية(١٠١). لكننا أيضا نفهم من رواية أخرى للطبري أن الانسياح العربي في منـاطق الكوفة لم يحدث إلا بعد وفاة عمـر بن الخطاب. وأيًا كان الأمر، فقد انتشر العرب في مناطق الكوفة العديدة زمن الدولة الأموية وكانوا يطلقون على تلك الهجرات (الروادف)(١٠٢).

وفي محاولة للتعـرف على الوضع الديمغرافي في الكـوفة زمن الخلافة الأمـوية. يصطدم المرء بعقبة أن الأرباع أو الأخماس؛ وهي الخطط التي نزلت بها العشائر العربية منذ انشـائها وحتى زمن ولاية زياد بن أبيه لم يرد ذكر خطـة خاصة باسم بني حنيفة. لكن السرّي يـذكر أن هنالك عددًا من خطط الكـوفة لم تحمل اسمًا قبليًـا، بل حملت أسماء مكانيـة. والسبب كما يقـول لأنها يسكنها (اخـلاط من الناس)(١٠٣). ونحن نعــرف سلفًـا أن مثل هــذا التعبير يطلق على عــدد من العشـائر الصغيرة والتي لا تنتمي إلى نسب واحـد. ولا يستبعـد أن بني حنيفـة كانوا يسكنون في مثل تلك الخطط.

٤ ـ ٣ هجرة بني حنيفة للمشرق الإسلامي :

كان من أهم نتائج معركـة نهاوند أن انساح العرب في الهضبة الإيـرانية. فقد اطمأن العرب المقيمون قبل هذه المعركة في المدن المفتوحة مثل ما سيذان والمدائن والأهواز ورامهرمز وتستر وجند يسابـور. وجاء الاستقرار العربي في تلك الأماكن

نتيجة لقربها من البصرة. كما اتخذ الخوارج من تلك الأماكن ميدانًا لحركاتهم. وكانت للعرب فيها سبعة مراكز إدارية يقيم فيها الولاة وأقرباؤهم وعشائرهم.

ولم يكن العرب المسلمون تنقصهم الدراية ببلاد فارس وإيران. ففي رواية أوردها الطبري يشير إلى أن عشائر من بكر بن وائل كانوا يقيمون في كرمان. وهم الذين يدعون (بكر أبان). كما أن بني حنظلة اتخذوا قرية الرميلة بمنطقة الأهواز وفي جنديسابور سكنًا لهم. وكانت تلك الهجرات والاستقرار قبيل مجيء الإسلام[١٠٤].

لقد شهدت تلك الأماكن هجرات من قبيلة بني حنيفة في العصر الراشدي وفي العصر الأُموي. وكانت تختلف من وقت لآخر. ولعل السبب يعود إلى التعديلات الإدارية وتوزيع المسؤوليات العسكرية التي تمت زمن خلافة عثمان ابن عفان؛ والتي جعلت قرقيسيا والموصل تابعة لوالي الشام ومكملة للجزيرة. وأصبحت الري وأذربيجان تابعة لوالي الكوفة[١٠٥]. ويعتقد الباحث أن كلاً من أذربيجان والري وأردبيل لم تشهد هجرة واستقرارًا واسعًا من قبل بني حنيفة في العصر الراشدي. وأغلب هجرتهم إلى تلك المناطق حدثت زمن الدولة الأموية. والسبب يعود إلى أن الخليفة علي بن أبي طالب هو أول من أسكن العرب تلك المناطق. وديوان العطاء في عهد علي لم يكن يحتوي على أسماء كثيرة من بني حنيفة، وذلك لتعاطفهم مع الخوارج. وسبب آخر وهو أن عدد بني حنيفة من اتباع علي كان قليلاً. ولذا نستبعد هجرتهم إلى تلك المناطق في العصر الراشدي. ولا بد إذن ولهذه الأسباب مجتمعة أن تكون هجرتهم حدثت في العصر الأموي. ولعل أكثرهم كانوا من أصحاب المهن وخاصة المزارعين، الذي وجدوا في المساحات المزروعة فرصة للعمل والإقامة. وتذكر كتب التاريخ أن عددًا من العرب اشترى المزارع الكبيرة من أصحابها العجم[١٠٦].

إن فحصًا دقيقًا للتقارير التاريخيـة والأدبية العائدة للعصر الراشدي والأموي يشير بوضـوح إلى كثر المهاجـرين والمستقرين من بني حنيفة في المواضع التـابعة للبصرة. وهذه قائمة بأسماء تلك المواضع(١٠٨):

اسم المدينة	ملاحظات تاريخية
نهاوند	شارك في فتحها ثلاثون ألفا من مختلف القبائل.
الأهواز	استوطنها عدد كبير من الخوارج.
رامهرمز	الذي فتحها وتولى ولايتها أبو مريم الحنفي من قبل أبي موسى الأشعري والي البصرة.
سرّق	تقع في منطقة الأهواز. تولى ولايتها أبو مريم الحنفي للخليفة عمر بن الخطاب.
اردشيرخره، سابور نوح، تساد دارا بجرد سجستان، كرمان	
مرو	تـولى إمـارتها أمير بن أحمر. ويقـول الطبري إن أكثريتها من عشائر بكر بن وائل(١٠٨).
ابرشهر	تـولى ولايتها خليـد بن عبـد الله من قبل زيـاد بن أبيه.
تستر	فتحهـا خـالـد بن معمـر ومنجـوف بن ثـور السدوسي.
قم، طخارستان	
جرجان، هرات	فتحها خليد بن عبد الله.
اصطخر، وقوهستان	فتحها أمير بن أحمر اليشكري.
أصبهان	هاجر إليها عدد من بني حنيفة.

وواضح من القائمة السابقة أن أفرادًا من بني حنيفة أو أقربائهم من عشائر بكر بن وائل أو من جيرانهم في اليمامة قد تقلدوا مناصب عسكرية وإدارية رفيعة، وهذا بالتالي يعني أنهم شجعوا أقرباءهم على الهجرة والاستقرار في تلك المدن. يقول أبو عبيدة في هذا السياق أن أمير بن أحمر اليشكري هو الذي فتح قوهستان وأنها: « . . . هي بلاد بكر بن وائل إلى اليوم»(١٠٩).

وهنالك خبر يشير بوضوح إلى كثرة بني حنيفة في خراسان التي أصبحت من أعمال البصرة في العصر الأموي. فقد حدث في تلك المنطقة مشكلة سياسية ـ إدارية سنة ٥١هـ، وذلك اثر وفاة واليها السابق أمير بني أحمر اليشكري المدعوم من بكر بن وائل، حيث تنازع على ولايتها مضر وربيعة. فقد آل حكم خراسان إلى أنس بن أبي أناس. إلا أن زيادًا والي البصرة لم يرق له ذلك. فعزل أنسًا وولى خليد بن عبد الله الحنفي، وهو إجراء يلبي تطلعات أغلبية السكان من بني حنيفة وسائر عشائر بكر بن وائل. فقال الوالي المعزول شعرًا يصف الحادثة. ويعرّض ببني حنيفة القاطنين بخراسان. ويصفهم بأنهم مزارعون لا يجيدون فن الإدارة والحكم ولا يصلحون لها. ويقول إن أولهم وآخرهم عبيد. وهي إشارة واضحة إلى وصمة العار التي ظلت تلاحقهم منذ معركة عقرباء حيث وقع عدد كثير منهم في الأسر(١١٠).

وعندما يذكر المدائني القبائل الموجودة في خراسان أيام ثورة قتيبة بن مسلم الباهلي ضد الخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك، يقول « . . . وبخراسان يومئذ من المقاتلة من أهل البصرة تسعة آلاف، وبكر سبعة آلاف، وتميم عشرة آلاف، وعبد القيس أربعة آلاف، والأزد عشر آلاف، ومن أهل الكوفة سبعة آلاف، والموالي سبعة آلاف»(١١١). هذا النص فريد من نوعه ـ كما يقول ناجي حسن ـ لأنه يعرض لعدد العشائر والقبائل القاطنة في خراسان في العصر

الأموي، ونحن لا نشك أن بني حنيفة يشكلون أكثرية السبعة آلاف رجل المنسوبين لبكر بن وائل. طبعًا هذا الرقم لا يشمل النساء والأطفال. ودليلنا في ذلك ما قاله الوالي قتيبة بن مسلم الباهلي في خطبته، مخاطبًا عشائر بكر بن وائل عندما أزمع على خلع طاعة الخليفة سليمان بن عبد الملك سنة ٨٦هـ ـ فقد خاطبهم قائلاً: «. . . يا معشر بكر بن وائل يا أهل النفخ والكذب والبخل. بأي يوميكم تفخرون. بيوم حربكم أو بيوم سلمكم. يا أصحاب مسيلمة». هذا إلى جانب أنه يذكّرهم بأنه ضم إليهم إخوانهم وأقرباءهم. وهي دلالة على هجرات لبني حنيفة إلى خراسان قدمت إليها في العصر الأموي(١١٢).

كما سكن العرب في الكرج ومنهم أناس من عجل ومن انضوى إليهم من سائر العرب. وهي إشارة واضحة إلى وجود عدد من أبناء سائر عشائر العرب سكنت مع عجل. ولا يستبعد الباحث أن أفرادًا من بني حنيفة هاجروا مع عجل إلى الكرج إذ نجد إشارات متعددة لعلاقات وثيقة تربطب بين عجل وبني حنيفة، فقد كانوا متجاورين في اليمامة قبل هجرتهم إلى المشرق(١١٣).

٤ ـ ٤ هجرة بني حنيفة للشام :

لقد كان في الشام قبل الإسلام استيطان عربي وهو أمر فيما يبدو سَهَّل عملية الاستقرار الجديد. والملاحظ أن المهاجرين الجدد سكنوا المدن والقرى الساحلية(١١٤). ولقد استمر تدفق المهاجرين إلى زمن متأخر من الخلافة الأموية. وأَمَّ الشام عدد كبير من قبائل العرب. ولباحث معاصر رأي يخالف ما سلف ذكره. حيث يعتقد أن الهجرة إلى الشام توقفت بعد إتمام عملية الفتوح إلا في نطاق ضيق(١١٥).

ولعل أول إشارة إلى وجود بني حنيفة في الشام قبل قيام الدولة الأموية هو ما ذكره نصر بن مزاحم من أنه «. . . كان على خثعم ولفّها حمل بن عبد الله

الحنفي» وذلك إبـان سيرهم إلى صفين[116]. ويتبين من روايـة نصر أن قـائدًا عسكريًا من بني حنيفة كان على رأس فرقة من جيش معاوية. وما كان بمقدور حمل بن عبـد الله الحنفي أن يصل إلى هـذا المركـز لـولا أن في جيشـه عـددًا من عشيرتـه. وأمر آخـر جديـر بـالملاحظة وهـو قول نصر: «. . . كـان على خثعم ولفّها»، حيث اعتاد بعض الرواة ذكر اسم عشيرة واحدة واغفال من سواها.

وتشير بعض التقارير إلى أن الشام شهدت مـوجات من الهجرة متأخرة. ففي سنة ١٢٤هـ جيّش الخليفـة الأموي هشام بن عبد الملك أعـدادًا كبيرة من قبائل العرب (كطوالع لـلأندلس). ومن تلك القبائل ربيعة، التـي قيل أن فيها عددًا من الخوارج[117]. ولا يستبعد أن الخوارج المعنيين في هذا النص هم من خوارج اليمامة الذين ينتسبون إلى ربيعة وهم في الأصل من بني حنيفة، وهو أمر ناقشناه في الصفحات السابقـة. وكانت الإدارة الأموية تجعل قبول مهـاجرين جدد من منطقة اليمامة إلى الشـام مرهونًا بـالبراءة من الخوارج النجدية. فعندمـا هاجرت عشيرة بني نمير من أهل اليمامـة إلى الشـام. سبقهم شاعـرهم الـراعي النميري وقابل الخليفة عبد الملك بن مروان، وأعلن في قصيدة مشهورة تبرؤه من عبد الله ابن الزبير وخوارج اليمامة[118]. ويذكر اليعقوبي إن عدد المدن والقرى الشامية التي يقطنهـا بنو حنيفـة أو اليماميون إجمالاً كثيرة. ومنهـا الغوطـة؛ التي يغلب عليها قوم من ربيعة. أو عرقة؛ التي يقطنها بنو حنيفة. ويكثر في جنين الرحبة من أعمال فلسطين بنـو بكر؛ الـذين عـادة مـا يدخل معهـم في هذا الاسم بنـو حنيفة[119].

أما الجزيـرة وهي المنطقة الـواقعة بشمال شرق بـلاد الشـام. وكانت لها أهميـة كبيرة. وخاصة في زمن الدولة الأموية. وتشمل تلك المنطقة بالس، وقاصرين، والـرهـا، وحرّان، ورأس كيفـا، وسميسـاط، ومـاردين، وسنجار، والـرقـة،

وقنسرين، وقرقيسيا[١٢٠]. فقد أنزل معاوية بن أبي سفيان عشائر من ربيعة في الجزيرة وخاصة في سنجار.

لقد حدثت تغييرات في منازل العرب في الجزيرة إبّان الفتنة الأولى، إثر مقتل الخليفة عثمان بن عفان. فسكن جماعة من اليمامة حران.[١٢١] أما الصورة النهائية لسكان الجزيرة فقد وصفها ابن حوقل، الذي ذكر أن فيها عشائر وأخلاطًا من ربيعة وقشير وعقيل وبني نمير. وليس بعيدًا أن أفرادًا من بني حنيفة وجدوا طريقهم إلى إقليم الجزيرة ضمن الأسماء السابقة التي ذكرها ابن حوقل. وهي عشائر وقبائل كانت تقطن اليمامة قبل أن تسكن الجزيرة[١٢٢].

٤ ـ ٥ هجرة بني حنيفة إلى مصر وأفريقية والأندلس:

كان الفتح الإسلامي لمصر منظمًا على أساس قبلي. بمعنى أن كل قبيلة كانت تكون كتيبة مستقلة، تحمل راية يعرفون بها. لكن هنالك قبائل لم يشهد الفتح منها سوى عدد قليل لم يكن كافيًا لتكوين كتيبة مستقلة. فوضعهم عمرو ابن العاص تحت راية خاصة وسمو (أهل الراية). واعتمد هذه التسمية فيما بعد في (الخطط والديوان)[١٢٣]. ولكن لم تذكر كتب التاريخ أسماء (أهل الراية). وهو أمر متروك للاستنتاج.

وكانت عنزة وبنو حنيفة وبنو نمير وعشائر مختلفة من ربيعة قدمت مصر في أوقات مختلفة منذ الفتح الإسلامي، واستمر قدومها متقطعًا حتى زمن الخليفة المتوكل العباسي. يذكر ابن عبد الحكم أن بمصر دورًا مجتمعة نحوًا من عشرين لعنزة[١٢٤]. ويبدو أن الهجرات من اليمامة إلى مصر، وخاصة في العصر الأموي ثم العباسي تدل على أن أفرادًا أو جماعات كانوا يلحقون بأقربائهم أو بعشائرهم، التي سبقتهم في الهجرة إلى مصر. ويذكر اليعقوبي أن بني حنيفة في هجرتهم الكبيرة إلى مصر في القرن الثالث الهجري. واستقرارهم في منطقة

العلاقي ؛ التي تشتهر بمناجم المعادن(١٢٥). تلك الهجرة جاءت نتيجة لوجود أقرباء لهم كانوا قد سبقوهم في الهجرة. وهو أمر قلما فطن إليه الباحثون المعاصرون الذين غالبًا ما يركزون على وجود مصدر معيشي يجذب المهاجرين الجدد. ومن نص ورد عند ابن حوقل نستشف أن عدد القادرين من رجال بني حنيفة على حمل السلاح يبلغ ألف رجل، فإذا أضفنا لهم عوائلهم لوصل الرقم إلى ٥٠٠٠ نسمة. ويضيف المقريزي أن عشائر ربيعة قد أسسوا بعض القرى في بلاد النوبة مثل النهاس، ووصلوا إلى سواكن(١٢٦).

كما استقر عدد من عشائر ربيعة في أفريقية والأندلس. ولعل أول إشارة لتلك العشائر وردت عند ابن القوطية، مفادها أن الجيش الذي أرسله هشام بن عبد الملك إلى الأندلس سنة ١٢٤هـ كان يضم عددًا من عشائر ربيعة. ويضيف بأن خوارج اليمامة والجزيرة والموصل كانوا ضمن تلك العشائر. ويحتمل أن عددًا من بني حنيفة، الذين هاجروا من اليمامة إلى أفريقية والأندلس، بعد مرورهم بدمشق وتسجيلهم في ديوان العطاء، هم المقصودون بخوارج اليمامة والجزيرة والموصل ؛ لأن إطلاق مسمى الخوارج أصبح فيما يبدو في العصر الأموي علمًا على بني حنيفة في الخصوص وسكان اليمامة في العموم(١٢٧).

وسكنت باهلة بعد مغادرتها اليمامة في مناطق جيان وطليطلة ووادي الحجارة، وسكنت نمير غرناطة والبراجل، وسكنت قشير جيان، وسكنت بكر ابن وائل في وادي آنة(١٢٨). ومن خلال تتبع الهجرات العربية. نجد أن مغادرة عدد كبير من الأفراد أو الأسر لا تحدث إلا من جراء ضرر لحق بها. ونحن نعرف أنه خلال الفترة بين ١٢٤هـ ـ ١٢٦هـ حدثت اضطرابات كبيرة في اليمامة. واختل الأمن. وأصبحت السلطة المحلية غير قادرة على حفظ الأمن. وكثر

القتل والسرقة والتعديات. وكان المتضرر من جراء هذا المزارعون وعمال المناجم وهم في الغالب من بني حنيفة وجيرانهم باهلة ونمير وقشير وسائر عشائر بكر ابن وائل. فغادروا في هجرات إلى الشام وربما إلى الأندلس كما مر معنا، وليس بعيدًا أن أفرادًا من بني حنيفة دخلت مع نمير أو قشير أو ربما انضوت تحت اسم بكر بن وائل أو باهلة في هجرتها إلى الأندلس. والجدير بالذكر أن الحكومة الأموية لم تفطن لتردي أوضاع المناجم في اليمامة إلا في حدود سنة ١٢٨هـ. عندما شرعت في إقامة إدارة خاصة للإشراف على مناجم اليمامة والاهتمام بها (١٢٩). ولكن بعد أن غادرها عدد كبير من العاملين فيها.

يتضح من خلال الصفحات السابقة عددًا من النتائج يأتي على رأسها أن الهجرات العربية - بما فيها هجرة بني حنيفة - لم تتوقف في العصر الأموي، كما يذهب لذلك عدد من المؤرخين. كما نلاحظ أن هجرات بني حنيفة من اليمامة في العصر الأموي كانت بسبب عوامل دينية وسياسية واقتصادية ومذهبية. وهي إلى حد كبير الأسباب نفسها التي قادت أوائل المهاجرين من اليمامة إلى شرق الجزيرة العربية والعراق في العصر الراشدي.

لقد أبان البحث أن أغلب هجرات بني حنيفة اتجهت إلى العراق وخاصة البصرة والأمصار التابعة لها. ولاحظنا كيف أن السياسة قد تتدخل في بعض الفترات فتغير من إتجاه بعض موجات الهجرات. ولعل من أهم القضايا التي ناقشها البحث هي محاولة الإجابة على تساؤل طالما شغل اهتمام مؤرخي اليمامة، ذلك هو مصير قبيلة بني حنيفة بعد الردة. وكيف أنهم اندمجوا بل وذابوا في عشائر وقبائل تمت إليهم بصلة النسب أو الجوار. هذا الأمر هو الذي أدى بالباحث إلى تتبع هجرات بني حنيفة إلى الأمصار الإسلامية.

الهوامش والتعليقات

(١) يعتقد عبد العزيز الغزي أن بداية الاستيطان في منطقة اليمامة بدأ منذ الألف الثالث قبل الميلاد، ووصلت قمة الاستيطان في الألف الأول قبل الميلاد، وبدأ الاضمحلال منذ القرن الرابع الميلادي، حيث انتهت المستوطنات القديمة في القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري) انظر دراسته:

A. al-Ghazi, A Comparative Study of Pottery from a site in al Kharj Valley, central Arabia. unpublished thesis, Univ. of London, Institute of Archaelogy. 1990. pp. 197-288.

(٢) أبو الفدا، تقويم البلدان، ص ٩٧

(٣) إسرائيل ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، ص ٥

(٤) بروكلمان، تاريخ الشعوب السامية، ج١ ص ١٣

(٥) عبد الله البري، القبائل العربية في مصر في القرون الثلاثة الأولى، ص ٧

(٦) المرجع نفسه، ص ٣٣

(٧) ناقش عبد الله البري أهمية التجارة لدى البطالمة ودول شبه الجزيرة العربية وأثر التجار على كلا الجانبين. انظر المرجع السابق، ص ٢٤.

(٨) محمد كامل حسين، أدب مصر الإسلامية، ص ١٦

(٩) انظر رأي شارب في بتلر، فتح العرب لمصر، ص ٤٠ اشتراك عرب الجزيرة في جيش كسرى إبان فتح مصر، ليس هو الأول من نوعه. فقد ذكر هيرودوتس من أن قمبيز استعان بعدد من عرب الجزيرة في حملاته ضد مصر. انظر بهذا الخصوص، جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج١، ٦٢١.

(١٠) ابن عبد الحكم، فتوح مصر، ص ٥٩ ـ ٦٢.

(١١) مناقشة لأراء كل من المسعودي والمقريزي وبتلر في محمد كامل حسين، المرجع السابق، ص ١٧ وما بعدها

(١٢) بندلي جوزي، الحركات الإسلامية، ص ١٧ كان بندلي جوزي مبهورًا لدرجة عظيمة بأبحاث فلهوزن، والأمير كايتاني، ولامانس، ونولدكة، وبارثولد وبتلر المتعلقة بالهجرات العربية في صدر الإسلام. وقد جاءت بحوث أولئك الأعلام وهي تحمل تغليبًا للعوامل الاقتصادية عن ما سواها، خاصة عامل الدين الذي أغفل. وهو أمر لم يعد مقبولاً لدى دوائر الدراسات

الإسلامية. وانظر رأي جواد علي في هذه المسألة، المرجع السابق، ج٤، ص ٤١٤ وما بعدها.

(١٣) أبو تمام، الحماسة، ج٢، ص ٤١٨ والبيت للشاعر حكيم بن قبيصة مخاطبًا ابنة بشير

(١٤) انظر مناقشة أراء بعض المؤرخين وبالخصوص رأي فيليب حتي في كتابة تاريخ العرب، ج ١، ص ١٩٥ ـ ١٩٦.

(١٥) لم ينظر أحد من المؤرخين إلى أن تلك الهجرات كانت بمثابة هجرات دينية، باعتبار اختلاف حركة الفتوحات عن حركة الهجرات. انظر: ابن سلام، الأموال، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١.

(١٦) ناقش عبد الله البري فلسفة الهجرات العربية وعلاقتها بالدين الإسلامي. انظر كتابه السابق، ص ٤٢ وما بعدها. وانظر رأي الإسلام في السعي للجهاد في: الطبري، مختصر جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ١، ص ٣٢٧.

(١٧) هنالك من يرى خلاف هذا الرأي، ويذهب هؤلاء إلى أن مشاركة بني حنيفة في (معركة قضة) مع سائر فروع ربيعة جاء نتيجة لعلاقات وطيدة قبل المعركة بسنوات. انظر: نزار الحديثي، اليمامة وردة مسيلمة، ص ٥٣.

وعن (معركة قضة) التي انتصرت فيها بكر بن وائل وعنزة وضبيعة على تغلب والنمر وغفيلة. انظر: البكري، معجم ما استعجم، ص ٨٥ وجاء عند العسكري أن (يوم قضة) من أيام البسوس. انظر كتابه التصحيف والتحريف، ص ٤ ويقول ابن قتيبة إن يوم قضة هي وقعة بكر وتغلب العظمى، انظر: المعارف، ص ٩٧.

(١٨) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ج١، ص ٩٢٥ وانظر ابن الكلبي: جمهرة النسب، ص ٤٩٠.

(١٩) امتنعت بنو حنيفة من المشاركة في التحالفات القبلية / العسكرية. مثل ذلك عدم اشتراكها في حلف (اللهازم). وهو الحلف الذي استوعب أكثر بطون ربيعة المقيمة في اليمامة، وكان له دور كبير في بعض أيام العرب مثل (يوم طلح ويوم بلقاء) وقد ترأس ذلك الحلف أبجر بن بجير العجلي انظر: أبو عبيدة، نقائض جرير والفرزدق، وأيضا انظر: الأصفهاني، الأغاني، ج ١١، ص ٢٩٦ وكذلك الألوسي، بلوغ الأرب، ج٢، ص ٦٩ يرى أبو الفرج الأصفهاني أن بني حنيفة مبتعدة عن البداوة، وأن علاقاتها مع غيرها توصف بأنها متحضرة حتى مع أعدائها. الأغاني، ج ١١، ص ٥٠.

(٢٠) الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص ٣٨٠.

(٢١) ابن سلام، الأموال، ص ٥٩ انظر مجمل تلك التقارير في: محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسيةللعهد النبوي والخلافة الراشدة، ص ٢٩٦.

(٢٢) عن هذا الأمر انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٦٤.

(٢٣) يعتقد أحمد شلبي أن الدولة الأموية اهتمت بمنطقة اليمامة، وذلك بسبب صلتها ببلاد فارس، وتخوف خلفاء بني أمية من انتقال التيارات الفكرية وروح التمرد إليها، بالإضافة إلى مكانتها

الاستراتيجية. ويضيف بأن اليمامة لم تشهد إهمالاً من لدن القيادة السياسية في دمشق. انظر مجمل تحليلاته التي لا يطمئن الباحث بصحتها في كتابه : موسوعة التاريخ الإسلامي، ج٧، ص ٤٢٠.

(٢٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٦، ص ٢٨٩ انظر من هذا القبيل تعيين زياد بن أبي سفيان للشماخ عاملاً في اليمامة.

(٢٥) خليفة بن خياط، تاريخ، ج١، ص ٣٩٣ لعل تسميتهم بالنجدات جاء للتفريق بينهم وبين من انتسب إلى بلاد نجد. انظر: المقريزي، الخطط، ص ١٧٨. وبعد مقتل نجدة انقسم خوارج اليمامة إلى ثلاث فرق:
النجدية، والعطوية، والفُديكية. انظر: الأشعري، مقالات، ج١، ص ١٧٦ وكذلك انظر: البغدادي، الفرق، ص ٧٩.

(٢٦) البلاذري، فتوح، ص ٩١.

(٢٧) أصدر الخليفة أبو بكر أمرًا عقب القضاء على الردة يمنع بموجبه المرتدين من الانخراط في جيوش الفتح.
انظر: الطبري، تاريخ ج٣، ص ٣٤٧. ثم سمح لهم انظر: المصدر السابق، ج٤، ص ٧٠-٧١. أما بخصوص المصادرات التي تعرضت لها ممتلكات القبيلة فقد جاءت نتيجة لاتفاقية الهدنة، الموقعة بين المسلمين وبني حنيفة. عن تفاصيل تلك المصادرات انظر: محمد حميد الله، الوثائق السياسية، ص ٢٩٦.

(٢٨) الطبري، تاريخ، ج٤، ص ٩

(٢٩) المصدر السابق، ج٤، ص ٧٢

(٣٠) البلاذري، فتوح، ص ١٢٨.

(٣١) انظر رأي عبد الله السيف بهذا الخصوص في كتابه الحياة الاقتصادية والاجتماعية، ص ٧٣.

(٣٢) الأصفهاني، الأغاني، ج ٢٢، ص ٢٨٧.

(٣٣) المصدر السابق، ج ٢٠، ص ١٧١.

(٣٤) المصدر السابق، ج٢١، ص ٢٣٠-٢٣٨.

(٣٥) الجاحظ، المحاسن والأضداد، ص ٦٧.

(٣٦) ياقوت، معجم البلدان، ج٢، ص ١٦١.

(٣٧) المصدر السابق، ج٢، ص ٤٧٨.

(٣٨) الطبري، تاريخ، ج٦، ص ١٩٣.

(٣٩) النويري، نهاية الأرب، ج ١٩، ص ١٤٤.

(٤٠) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٤، ص ٢٠١.

(٤١) الجاحظ، البيان والتبيين، ص ٢٨٣.

(٤٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٣، ص ٣٥٢.

(٤٣) يعتقد كل من كيتاني وآشتور أن انتشار تلك الأمراض الوبائية وصل إلى مناطق واسعة خارج العراق.
انظر آشتور، التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، ص ٢٢٠.

(٤٤) Caetani, Chronographia, vol. III,p. 102

(٤٥) الطبري، تاريخ، ج٦، ص ٥٢٢. الازرقي، أخبار مكة، ص ٣٩٥ ــ ٣٩٧ ويُعرف بسيل (الحجاف) وسيل (المخبل).

(٤٦) ابن خرداذبة، المسالك والممالك، ص ١٥ ويذكر أبو يوسف والماوردي أن حفر الآبار وكراؤها وكل مافيه مصلحة لأهل الخراج في أرضهم وأنهارهم تتحمل الدولة نفقات العمل وتدفعها من بيت المال. انظر: أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ١٣١. الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٧٤.

(٤٧) يرى آشتور أن منطقة الشرق الأوسط بكاملها شهدت هجرات واسعة من القرى الزراعية إلى المدن، وربما من مناطق إلى أخرى جديدة. ويرى كذلك أن هذا النزوح استمر بدرجات متفاوتة منذ القرن الأول حتى الخامس من الهجرة. انظر كتابه السابق، ص ٢١٩.

(٤٨) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٣، ص ٣٥٢.

(٤٩) البلاذري، فتوح، ص ١٢٨، ص ١٥١ وكذلك الكندي، الولاة والقضاة، ص ٣٦٤. ولقد ناقش آشتور تلك النقطة بإسهاب مفيد انظر كتابه السابق، ص ٥٠.

(٥٠) آشتور، المصدر السابق، ص ٨٠ وما بعدها. بخصوص شكاية الراعي النميري جباة الزكاة انظر القرشي، جمهرة أشعار العرب ج٢، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٣.

(٥١) انظر مناقشة عبد الله السيف لرواية وردت عند ابن قتيبة في: (الامانة والسياسة، ج ١، ص ١٧٧). وكيف استنتج أن ثمن الحنطة مرتفع في الحجاز أيام أزمة الحرة. انظر عبد الله السيف، المصدر السابق، ص ١٢٨.

(٥٢) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٧٦.

(٥٣) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٥، ص ٥٤٩ ومابعده. إن قائمة ابن سعد، وكذلك أسماء العلماء من بني حنيفة الذين ذكرهم خليفة بن خياط في (كتاب الطبقات، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠) وابن أبي حاتم الرازي في (الجرح والتعديل، ج١، ص ص ٢٥٣ ــ ٢٥٧) وابن عساكر في (التاريخ الكبير، ج٢، ص ٦٩) والذهبي في (الكاشف، ج١، ١٩٧) كل هذه الأسماء لتدل دلالة واضحة على ما كانت عليه اليمامة من نشاط ثقافي وازدهار فكري وعلمي.

(٥٤) انظر قائمة العلماء من بني حنيفة الذين استقروا في اليمامة وفي الأمصار الإسلامية في: البستي،

علماء الأمصار، ص ١٤٨ وما بعدها. وانظر كذلك قائمة العلماء من بني حنيفة في : ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٥، ص ٥٤٩ وما بعدها.

(٥٥) حمد الجاسر، قبيلة جهينة وفروعها، مجلة العرب، ج١٢، سنة ١٩٦٧، ص ١١٣٩ وانظر رأي الأصفهاني في تمدن بني حنيفة وبعدها عن البداوة. الأغاني، ج١١، ص ٥٠.

(٥٦) شارل بللا، الجاحظ، ص ٨٩.

(٥٧) صالح العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة، ص ٥٦.

(٥٨) مع تعدد وتناقض روايات سبي النساء والأطفال في اتفاقية تسليم اليمامة، يصعب التنبؤ بعدد النساء. هناك إشارة إلى أن الخمس الذي أُرسل من سبي اليمامة إلى المدينة وصل إلى ٥٠٠ نسمة. انظر: الطبري، التاريخ، ج٣، ص ٣٠٠.

(٥٩) المصدر السابق.

(٦٠) انظر بعض قصص التهكم التي تحاك ضد بني حنيفة من مثل ما أورده الجاحظ نقلاً عن الأصمعي من حلم رآه أحد وجهاء البصرة وطلب من ابن سيرين تأويلاً له. وهذه القصة وأمثالها تجعل إخفاء النسب أمرًا مقبولاً لدى بعض بني حنيفة للتخلص من موجة الاستهزاء والتهكم. الجاحظ، الحيوان، ج٤، ص ٣٦٨. يقول الشاعر علي بن هوذة بن علي الحنفي معتذرًا عن بني حنيفة، وموضحًا أنهم حملوا ذنب الردة دون سائر قبائل العرب. وقد أورد القصيدة عبد الله بن خميس في: تاريخ اليمامة، ج ٤، ص ٢٥

رمتنا القبائل بالمنكرات ... وما نحن إلا كمن قد جحد
ولسنا بأكفر من عامر ... ولا غطفان ولا من أسد
ولا من سليم وألفافها ... ولا من تميم وأهل الجند
ولا ذي الخمار وقومه ... ولا أشعث العرب لولا النكد
ولا من عرانين من وائل ... بسوق النجير وسوق النقد

(٦١) يقول البستي أن أكثر المهاجرين من بني حنيفة في العصر الأموي اشتغل بالجهاد، ولم يتفرغ للعلم إلا القليل منهم. انظر كتابه السابق، ص ٢٠١.

(٦٢) ابن سلام، كتاب الأموال، ص ١٣٣.

(٦٣) على سبيل المثال انظر ما حدث لقبيلة جهينة وفروعها في: حمد الجاسر، المقالة السابقة. وكذلك انظر جواد علي، المصدر السابق، ج٤، ص ٣٧٠ وما بعدها.

(٦٤) مع أن تتبع هجرات قبيلة بني حنيفة في العصر الراشدي هو مقدمة لمعرفة تواصل هجرات القبيلة في العصر الأموي، إلا أنه خارج نطاق البحث.

(٦٥) الهمداني، صفة جزيرة العرب، ص ٣١٩. لا يستبعد أن تكون قبيلة بني حنيفة ضمن قبيلة ربيعة التي اعتادت أن تغير على أراضي الدولة الساسانية، وقد سماهم العرب (ربيعة الأسد)



انظر: الطبري، تاريخ، ج٤، ص ٨٧ ويرى المؤرخ الروسي بارثولد أن عددًا من بني حنيفة ربما تقلد مراكز مرموقة في الإدارة والبلاط الساساني. انظر: Barthold, (Musaylima) in BA-SURSS, pp. 485-511

(٦٦) انظر مناقشة هذه الأراء في: Donner, The Early Islamic Conquest, p. 231

(٦٧) Ibid.

(٦٨) Ibid.p. 250

(٦٩) القلقشندي: صبح الأعشى، ج١، ص ٣٣٩.

(٧٠) الطبري، تاريخ، ج ٣، ص ٣٤٧. كان أبو بكر يرى أن يستقر الذين فتحوا العراق في العراق نفسها، وألا يهاجروا إلى مناطق الفتوح الجديدة. ورد ذلك في وصية أبو بكر لخليفته عمر: «. . . إذا فتح الله على أهل الشام فأردد أهل العراق إلى العراق، فإنهم أهله وولاة أمره، وأهل الجراءة عليه» انظر ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٢، ص ١٧٥.

(٧١) ويقال لها وقعة القرقس أو القُس قُس الناطف أو المروحة. انظر عن هذه المعركة: الطبري، تاريخ، ج٣، ص ٤٥٤.

(٧٢) البلاذري، فتوح، ص ٢٤٢.

(٧٣) الطبري، تاريخ، ج٤، ص ٨٦.

(٧٤) المصدر السابق، ج٤، ص ٤٥.

(٧٥) المصدر السابق، ج٥، ص ٧٩.

(٧٦) البلاذري، فتوح، ص ٣٥٠.

(٧٧) صالح العلي، امتداد العرب في صدر الإسلام، ص ٢٦.

(٧٨) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج ٨، ق ١-٢، ص ٢٨٩.

(٧٩) الأصفهاني، الأغاني، ج٩، ص ٣٤.

(٨٠) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٧٦.

(٨١) الأصفهاني، الأغاني، ج ٣، ص ٢٥٧.

(٨٢) اليعقوبي، كتاب البلدان ص ٧٥.

(٨٣) البلاذري، فتوح، ص ٣٧٢.

(٨٤) ابن حبيب، المحبر، ص ١٦٨.

(٨٥ المصدر السابق، ص ١٦٨.

(٨٦) الطبري، تاريخ، ج٣، ص ٣١٥، الأصفهاني، الأغاني، ج٣، ص ٢٥٧.

(٨٧) الأصفهاني، الأغاني، ج٣، ص ٢٥٧.

(٨٨) ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج١، ص ٣٣٣.

(٨٩) البلاذري، فتوح، ص ٣٧٢ يقول الطبري كان باليمامة قبل الإسلام جماعة من الفرس يدعون (آزاذبة) خرج بعضًا منهم مع خالد بن الوليد في مسيره إلى العراق. انظر: الطبري، تاريخ، ج٣، ص ٣٤٧.

(٩٠) انظر الجدول الذي وضعه صالح العلي في: التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة، ص ٣٢٢

(٩١) المصدر السابق، ص ٣٢٣.

(٩٢) تتردد عبارات كثيرة في كتب البلدان مثل «بها قوم من العرب أو يسكنها كثير من العرب أو أخلاط من العرب والعجم» انظر على سبيل المثال اليعقوبي، كتاب البلدان، ص ٨٦ ـ ٨٧، ص ٨٩ ـ ٩٠

(٩٣) البلاذري، أنساب الأشراف، القسم الرابع، ج١، ص ٤٦٦.

(٩٤) نصر بن مزاحم، وقعة صفين، ص ٢٠٥.

(٩٥) الطبري، تاريخ، ج٥، ص ٣٤.

(٩٦) انظر القائمة في: صالح العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة، ص ٣٤٢ وما بعدها

(٩٧) البلاذري، أنساب الأشراف، القسم الرابع، ج ١، ص ٣٨٧.

(٩٨) الطبري، تاريخ، ج٦، ص ١٠٨.

(٩٩) انظر كيف حسب صالح العلي سكان الكوفة معتمدًا على رواية سيف بن عمر وبشر بن عبد الوهاب القرشي في: امتداد العرب في صدر الإسلام، ص ٢٦ وما بعدها.

(١٠٠) انظر مناقشة هذه المسألة عند صالح العلي، المصدر السابق، ص ٢٦ وما بعدها

(١٠١) الطبري، تاريخ، ج٤، ص ٤٩.

(١٠٢) عن روادف الكوفة انظر: الطبري، تاريخ، ج٤، ص ٤٥ وما بعدها

(١٠٣) المصدر السابق، ج٤، ص ٤٥.

(١٠٤) المصدر السابق، ج٢، ص ٥٧.

(١٠٥) المصدر السابق، ج٤، ص ٢٤٦. التعديلات التي أدخلها عثمان بن عفان على النظام السابق، والذي سبق أن أقره عمر بن الخطاب، تقضي بأن تكون البصرة مسؤولة عن الفتوحات في كل من فارس وكرمان وأصبهان، وأن تكون الكوفة مسؤولة عن الفتوحات في كل من أصفهان واذربيجان والري. انظر: الطبري، تاريخ، ج٤، ص ١٣٧. وكذلك انظر: خليفة بن خياط، تاريخ، ج١، ص ١٤٨.

(١٠٦) البلاذري، فتوح، ص ٣٢٩. اتخذ الإمام علي إجراء يقضي بتهجير معارضيه. يقول نصر بن مزاحم: (دعى علي قبيلة باهلة وقال يا معشر باهلة أشهد الله أنكم تبغضوني وأبغضكم، فخذوا

عطاءكم واخرجوا إلى الديلم . وكانوا ـ أي باهلة ـ كرهوا أن يخرجوا معه إلى صفين» انظر: وقعة صفين، ص ١٣٠ . ومعلوم أن باهلة كانت قد هاجرت من اليمامة إلى الكوفة، ولا يستبعد أن يكون من بين صفوفها عدد من بني حنيفة، الذين يمتهنون الصناعة أو التعدين أو الزراعة .

(١٠٧) انظر القائمة ومصادرها في: صالح العلي، التنظيمات، ص ٣٢٧ـ٣٤٣ .

(١٠٨) الطبري، تاريخ، ج ٥، ص ٢٢٥

(١٠٩) المصدر السابق، ج ٥، ص ١٧٢ .

(١١٠) المصدر السابق، ج٥، ص ٢٢٥، ص ٢٨٦ **قال أنس:**

ألا من مبلغ عني زيادًا — مغلغلة يخب بها البريد

أتعزلني وتطعمها خليدًا — لقد لاقت حنيفة ما تريد

عليكم باليمامة فاحرثوها — فأولكم وآخركم عبيد

(١١١) انظر رواية المدائني في الطبري، تاريخ، ج٦، ص ٥١٢

(١١٢) الطبري، تاريخ، ج٦، ص ٥٠٩، ص ٥١٠ . وبخصوص استقرار عشائر بكر بن وائل في خراسان والدور الذي لعبوه في تاريخها السياسي والاقتصادي . انظر: ناجي حسن، القبائل العربية في المشرق، ص ١٦٣ وما بعدها .

(١١٣) اليعقوبي، كتاب البلدان، ص ٤٢ بخصوص تحالف بني حنيفة وعجل انظر: الأصفهاني، الأغاني، ج١١، ص ٥٠ .

(١١٤) لعل لطبيعة بلاد الشام ومناخه، ولوجود هجرات عربية سابقة أثر في توزيع وتوجه المهاجرين إلى المدن . يقول أحد الشعراء المهاجرين:

دمشق لي دون الناس اجمعهم — وساكنيها سأهويهم إلى العطب

انظر البلاذري، فتوح، ص ١٢٩ .

(١١٥) Donner, The Early Islamic Conquest, p. 250

(١١٦) صالح العلي، امتداد العرب، ص ٧ .

(١١٧) ابن الأبار، أعتاب الكتاب، ص ٣٥٦ . عن الطوالع انظر: حسين مؤنس، فجر الأندلس، ص ٣٥٦

(١١٨) المبرد، الكامل، ج٣، ص ١٨٤ .

(١١٩) اليعقوبي، كتاب البلدان، ص ٨٧ ـ ٨٨ وما بعدها . وبخصوص هجرة بكر بن وائل إلى فلسطين انظر: القلقشندي، صبح الأعشى، ج١، ص ٣٣٨

(١٢٠) عن الجزيرة انظر: البلاذري، فتوح، ص ١٢٤ـ١٧٦ .

(١٢١) المصدر السابق

(١٢٢) ابن حوقل، صورة الأرض، ص ١٩٥ ـ ٢٠٠ .

(١٢٣) ياقوت، معجم البلدان، ج٤، ص ٢١٩.

(١٢٤) ابن عبد الحكم، فتوح مصر، ص ١١٦.

(١٢٥) اليعقوبي، كتاب البلدان، ص ٢٣٤.

(١٢٦) عبد الله خورشيد البري، ص ٥٢ وانظر: ابن حوقل، صورة الأرض، ص ١٤١. وعن تأسيس القرى وحفر الأبار، ووصول هجرات عشائر ربيعة إلى أسوان وسواكن، انظر: المقريزي، البيان والأعراب عما بأرض مصر من الأعراب، ص ٤٨.

(١٢٧) عبد الواحد ذنون طه، الفتح والاستقرار العربي، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٢.

(١٢٨) ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص ٢٤٦ ص ٢٩٠، ص ٣٢١. وانظر المقري، نفح الطيب، ص ٢٩٢.

(١٢٩) النويري، نهاية الأرب، ج ١٩، ص ١٤٤. عن معادن اليمامة انظر: الهمداني، صفة جزيرة العرب، ص ٢٩٩.

المصادر والمراجع

آشتور: E. Ashtor
ـ التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق الأوسط في العصور الوسطى، ترجمة عبد الهادي عبلة، دار قتيبة، دمشق ١٩٨٥م.
ابن الأبار: محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي.
ـ أعتاب الكتاب، تحقيق محمد صالح الأشتر، مجمع اللغة العربية، دمشق ١٩٦١م.
ابن الأثير: عز الدين علي بن محمد
ـ الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت ١٩٦٥م.
الأشعري: أبو الحسن علي بن إسماعيل.
ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٩م.
الأصفهاني: أبو الفرج علي بن الحسين.
ـ كتاب الأغاني، ٢٤ جزءًا تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرون (الأجزاء ١ ـ ١٦ طبعة دار الكتب، القاهرة ١٩٢٣م ـ ١٩٢٩م، والأجزاء ١٧ ـ ٢٤ طبعة الهيئة المصرية، القاهرة ١٩٧٠م ـ ١٩٧٤م)
الألوسي: محمود شكري
ـ بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، تحقيق محمد بهجت الأثري، دار الكتب الحديثة، القاهرة ١٣٤٢.
بارثولد: Barthold, V.V.
(Musaylima) Bulletin de l'academie des science de l'union des republiques sovietiques socialistes, XIX, sep. & nov. 1925
بتلر: **ألفرد**
ـ فتح العرب لمصر، ترجمة محمد فريد أبو حديد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٣٣م
بروكلمان: كارل
ـ تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه فارس وآخرون، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٨م.

البري : عبد الله خورشيد .
ـ القبائل العربية في مصر في القرون الثلاثة الأولى للهجرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٧م .
البستي : أبو حاتم محمد بن حبان
ـ مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار، تحقيق مرزوق علي إبراهيم، مؤسسة الكتب الثقافية، القاهرة ١٩٦٧م .
البغدادي : عبد القادر بن طاهر
ـ الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبدا لحميد، مطبعة المدينة، القاهرة ١٩٦٤م .
البكري : أبو عبيد الله بن عبد العزيز
ـ معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، تحقيق مصطفى السقا، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٥م ـ ١٩٤٩م .
البلاذري : أبو العباس أحمد بن يحي
ـ فتوح البلدان، تحقيق M.G.de Goege، ليدن ١٨٦٦ .
ـ أنساب الأشراف، القسم الرابع، الجزء الأول، تحقيق إحسان عباس، فرانز شتاينر، فيسبادن ١٩٧٩م .
بللا : شارل
ـ الجاحظ، ترجمة إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق ١٩٨٥م
أبو تمام : حبيب بن أوس
ـ الحماسة، تحقيق عبد الله عسيلان، نشر المجلس العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٤٠١هـ .
الجاحظ : أبو بحر عمرو بن بحر
ـ الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، دارالكتاب العربي، القاهرة ١٩٦٨م .
ـ المحاسن الأضداد، تصحيح عاصم عيتاني، دار إحياء العلوم، بيروت ١٩٨٦م .
ـ البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، القاهرة ١٩٧٥م .
الجاسر : حمد

ـ قبيلـة جهينـة وفروعهاـ، مجـلة العـرب، ج ١٢، دار اليمـامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض ١٩٦٧م.
جوزي: بندلي صليبا
ـ من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، القدس ١٩٤٨م.
ابن أبي حاتم: أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس.
ـ الجرح والتعديل، حيدر أباد الدكن، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ١٩٥٢م.
ابن حبيب: أبو جعفر محمد البغدادي
ـ كتاب المحبر، تحقيق إيلزة ليختن شتيتر، دار الأفاق الجديدة، بيروت.
حتي: فيليب
ـ تاريخ العرب (مطول)، دار الكشاف، بيروت ١٩٥٨م.
الحديثي: نزار
ـ اليمامـة وردة مسيلـمة، رسـالة ماجستـير غيـر منشـورة، كلية الآداب، جامعـة بغداد ١٩٧١م.
ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد.
ـ جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة ١٩٧١م.
حسن: ناجي
ـ القبائل العربية في المشرق خلال العصر الأموي، منشورات اتحاد المؤرخين العرب، بغداد ١٩٨٠م.
حسين: محمد كامل
ـ أدب مصر الإسلامية، دار الكشاف، بيروت ١٩٤٨م.
حميد الله: محمد
ـ مجموعـة الوثائق السياسيـة للعهـد النبوي والخلافـة الراشـدة، دار الارشاد، بيروت ١٩٦٩م.
ابن حوقل: أبو القاسم محمد بن علي النصيبي
ـ صورة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٧٩م.
ابن خرداذبة: أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله بن أحمد الخراساني
ـ المسالك والممالك، تحقيق M.J de Goeje ليدن، مطبعة بريل ١٨٨٩م.

ابن خميس: عبد الله بن محمد
ـ تاريخ اليمامة، الجزء الرابع، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض ١٤٠٧هـ.
دونر: Fred M. Donner
The Early Islamic Conquest, Princenton Univ. Press, Princeton 1981 -
الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان
ـ الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، تحقيق عزت علي عطية وآخرون، دار الكتب الحديثة، القاهرة ١٩٧٢م.
سبط ابن الجوزي: شمس الدين أبو المظفر يوسف بن قزا أوغلي
ـ مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، الجزء الثامن، القسم الأول والثاني، حيدر أباد الدكن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ١٩٥٢م.
ابن سعد: محمد بن سعد البصري
ـ الطبقات الكبرى، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت ١٩٧٦م.
ابن سلام: أبو عبيد القاسم
ـ كتاب الأموال، تحقيق محمد خليل هراس، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٦م.
السيف: عبد الله
ـ الحياة الاقتصادية والاجتماعية في نجد والحجاز في العصر الأموي، جامعة الرياض، ١٤٠٣هـ.
شلبي: أحمد
ـ موسوعة التاريخ الإسلامي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٨٢م.
الطبري: محمد بن جرير.
ـ مختصر جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق واختصار محمد الصابوني وآخرون، دار القرآن الكريم، بيروت ١٩٨٣م.
ـ تاريخ الرسل والأمم، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٢م.
طه: عبد الواحد ذنون
ـ الفتح والاستقرار العربي الإسلامي في شمال أفريقيا والأندلس، منشورات وزارة الثقافة والاعلام، بغداد ١٩٨٢م.
ابن عبد الحكم: أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله

ـ فتوح مصر وأخبارها، تحقيق Charles C. Torrey ليدن، مطبعة بريل ١٩٢٠م.

أبو عبيدة: معمر بن المثنى

ـ نقائض جرير والفرزدق، تحقيق Anthony Shley Bevan، مطبعة بريل، ليدن ١٩٠٥م.

ابن عساكر: علي بن الحسن الدمشقي

ـ التاريخ الكبير، تصحيح عبد القادر بدران، مطبعة روضة الشام، دمشق ١٣٢٩ ـ ١٣٣٢هـ. العسكري: أبو أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد.

ـ شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف، تحقيق عبد العزيز أحمد، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.

العصفري: أبو عمر خليفة بن خياط

ـ كتاب التاريخ، تحقيق، أكرم ضياء العمري، دار طيبة، الرياض ١٩٨٢م.

ـ كتاب الطبقات، تحقيق أكرم ضياء العمري، مطبعة العاني، بغداد ١٩٦٧م

علي: جواد،

ـ المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٦م.

العلي: صالح،

ـ امتداد العرب في صدر الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٣م.

ـ التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦٩م.

الغزي: عبد العزيز،

A comparative Study of Pottery from a Site in al-Kharj - Valley Central Arabia, Unpublished Thesis, Univ. of London, Institute of Archaeology 1990.

أبو الفداء: عماد الدين إسماعيل

ـ كتاب تقويم البدان، تحقيق M.Reinaud et. al، باريس ١٨٤٠م.

ابن قتيبة: أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري

ـ المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة ١٩٦٩م.

ـ الإمامة والسياسة، تحقيق طه الزيني، القاهرة ١٩٦٧م.

ـ عيون الأخبار، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٢٥م ـ ١٩٣٠م.

ـ الشعر والشعراء، تحقيق محمد يوسف نجم، دار الثقافة، بيروت ١٩٦٤م.
القرشي: أبو محمد بن يوسف بن يعقوب
ـ جمهرة أشعار العرب، دار مكتبة الهلال، بيروت ١٩٩١م.
القلقشندي: أبو العباس أحمد بن علي
ـ صبح الأعشى في صناعة الإنشا، تحقيق عبد اللطيف حمزة، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة ١٩٦٢م.
ابن الكلبي: هشام بن محمد بن السائب.
ـ جمهرة النسب، تحقيق ناجي حسن، مكتبة النهضة المصرية، بيروت ١٩٨٦م.
الكندي: أبو عمر محمد بن يوسف بن يعقوب
ـ الولاة والقضاة، تحقيق Rhuvon Guest، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت ١٩٠٨م.
كيتاني: Caetani Leone
ـ Chronographia Islamica. III, Paris 1912
الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب
ـ الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٧٣م.
المبرد: أبو العباس محمد بن يزيد
ـ الكامل في اللغة والأدب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرون، دار نهضة مصر، القاهرة.
المقريزي: أبو العباس أحمد بن علي
ـ المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، مطبعة النيل، القاهرة ١٣٢٤ ـ ١٣٣٦هـ.
ـ البيان والاعراب عما بأرض مصر من الأعراب، تحقيق إبراهيم رمزي، مطبعة المعارف، القاهرة ١٩١٦م.
المقري: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد التلمساني:
ـ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت ١٩٦٨م.
المنقري: نصر بن مزاحم
ـ وقعة صفين، تحقيق عبد السلام هارون، المؤسسة المصرية الحديثة، القاهرة ١٣٨٢هـ.
مؤنس: حسين

ـ فجر الأندلس، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٥٩م.

النويري: شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب

ـ نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب، القاهرة ١٩٢٥م.

الهمداني: الحسن بن أحمد بن يعقوب

ـ صفحة جزيرة العرب، تحقيق محمد بن علي الأكوع، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض ١٣٩٤هـ.

ولفنسون: إسرائيل.

ـ تاريخ اللغات السامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٢٩م.

ياقوت: شهاب الدين أبي عبد الله بن عبد الله الحموي

ـ معجم البلدان، تحقيق محمد أمين الخانجي، مطبعة السعادة، القاهرة ١٣٢٣هـ.

اليعقوبي: أحمد بن أبي يعقوب بن واضح

ـ كتاب البلدان، السلسلة الجغرافية ٦، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٨٨م.

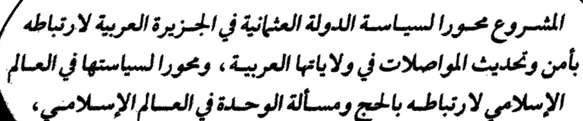
أبو يوسف: يعقوب بن إبراهيم الأنصاري

ـ كتاب الخراج، تصحيح محمد الحسيني، المطبعة الأميرية، القاهرة ١٣٠٢هـ.



وثائق سكة حديد الحجاز في الأرشيف العثماني

د. عبد اللطيف بن محمد الحميد



يظل الحديث عن سكة حديد الحجاز دائما وأبدا متجددًا وشيقا، فقد كان المشروع محورا لسياسة الدولة العثمانية في الجزيرة العربية لارتباطه بأمن وتحديث المواصلات في ولاياتها العربية، ومحورا لسياستها في العالم الإسلامي لارتباطه بالحج ومسألة الوحدة في العالم الإسلامي، تلك السياسة التي دعمها السلطان عبد الحميد الثاني في أواخر عهد الدولة العثمانية.

وقبل الدخول في موضوع البحث لابد من إعطاء فكرة موجزة عن المشروع نفسه[1] حيث كان عهد السلطان عبد الحميد الثاني نقطة تحول في تاريخ الدولة العثمانية إذ حكم طوال السنوات الممتدة بين ١٢٩٣ ــ ١٣٢٧هـ/ ١٨٧٦ - ١٩٠٩م. عند تسلمه السلطة كانت دولته قد شهدت الكثير من الأحداث الخارجية والداخلية، فعلى الصعيد الخارجي بلغ الزحف الاستعماري مداه في العالم الإسلامي وفقدت الدولة أعز ولاياتها، وعلى الصعيد الداخلي بدأت الحركات القومية والدعوات العصبية تفتت وحدة الدولة في الوقت الذي أثبتت فيه الأحداث فشل مرحلة التنظيمات على النسق الأوروبي ــ التي بدأت قبل سبعين عاما ــ في إيجاد حلول لمشكلات الدولة وإنما نتج عنها التقليل من نفوذ السلطان والعلماء بدعوى إفساح المجال للحكم البرلماني على غرار الدول الأوروبية، ونتج عنها أيضا إفلاس الدولة ووقوعها تحت السيطرة الخارجية بسبب تراكم الديون.

قابل السلطان عبد الحميد هذه المشكلات بشجاعة وإخلاص فتبنى سياسة الوحدة الإسلامية (الجامعة الإسلامية) لمواجهة أطماع الدول الإستعمارية وللوقوف ضد الحركات القومية في الدولة، ولإعاقة التيار العلماني الذي كان سمة رجال التنظيمات في العهود السابقة. ثم جاء مشروع سكة حديد الحجاز لتحقيق أهداف دعت إليها سياسة الوحدة الإسلامية، كدعم مركز الخليفة العثماني والاستفادة من الحج في بث الوعي الإسلامي، وأهداف أخرى لتلبية حاجات الدولة العثمانية كتقوية نفوذها في سوريا والحجاز ومنها تأمين سلامة طرق الحج وتسهيله ومواجهة بريطانيا التي طوقت المنطقة باستيلائها على عدن والخليج ومصر.

حال صدور الإرادة السلطانية بإنشاء المشروع في عام ١٣١٨هـ/ ١٩٠٠م ليربط دمشق بالمدينة المنورة ثم مكة المكرمة، شكلت لجنتان للإشراف على

المشروع إحداهما عليـا مقرها استـانبول برئاسة السلطـان عبد الحميد وعضـوية الصـدر الأعظم ومستشار السلطـان عـزت باشـا العـابد (دمشقي) وعـدد من الوزراء، ولجنة أخرى محليـة مقرها دمشق برئاسة والي سوريـا وعضوية عدد من المسـؤولين والأعيـان، وألحقت بهاتين اللجنتين لجانًـا أخـرى فنيـة لتنفيـذ الخط وأخرى مالية لجمـع التبرعات والإعانات، فتمّ بأعجوبة خـلال ثمانية أعوام مد أكثر من ألف وثـلاثمائة كيلومتر من السكـة الحديد بين دمشق والمدينـة المنورة، إضـافة إلى أكثـر من ثلاثمائة كيلـومتر فـروع للخط مدت بعـد ذلك في سوريـا وفلسطين.

مرت إدارة الخط الحجازي بمـرحلتين لكل مرحلـة سماتها: الأولى منذ بـداية إنشاء الخط وحتى إسقـاط السلطان عبد الحميد ١٣٢٧هـ/ ١٩٠٩م، والثانية بعد تسلم حزب تركيا الفتاة وحتى نهايـة الحرب العالمية الأولى وخروج الدولة من الجزيـرة العربيـة في عـام ١٣٣٧هـ/ ١٩١٨م. فـالمرحلة الأولى تتميـز بـرعايـة السلطان المبـاشرة للمشروع وتوظيفـه لتقويـة النفوذ العثماني في سـوريا والجزيـرة العربية، ولزيادة فاعلية سياسة الوحدة الإسلامية عن طريق التبرعات والدعاية للمشروع في أنحاء العالم الإسلامي، وعن طـريق احتفالات التدشين لكل قسم يتم الانتهـاء منه قبل الافتتـاح الرسمي الكبير لـوصول الخط إلى المدينـة في عام ١٣٢٦هـ/ ١٩٠٨م، لذا كانت الأهداف الرئيسة للمشروع في هذه المرحلة دينية ذات بعد سيـاسي واضح ومتميز. وأما المرحلـة الثانية فتميـزت بتغير تبعية إدارة الخط وانتقـالها من وزارة لأخرى، كما ركـزت الدولـة على الأهداف الاستراتيجيـة والاقتصـاديـة للمشروع، وبـذلت جهـودًا لتطـويـر ميـزانيـة الخط والارتقـاء بالإجراءات الصحية.

خلال عشر سنـوات من التشغيـل النـاجح للخط الحجـازي زادت أعـداد الحجاج بسبب تـوفير الأمن والقضاء النسبي على نهب الحجـاج، وزادت أعداد

القادمين للديار المقدسة، وأصبحت المدينة المنورة محورا جديدا للتجارة يتم فيها تبادل تجارة الشام بتجارة الحجاز ووسط الجزيرة، واستفادت الدولة عسكريًا من الخط لسهولة وصول القوات العثمانية للمنطقة، وتقوية نفوذها في سوريا والحجاز، وأثبت الخط دوره كعامل عسكري حاسم في احتفاظ العثمانيين في المدينة أثناء الحرب العالمية الأولى وثورة الشريف.

فهرسة الوثائق:

تيسيرا للباحثين في الدراسات العثمانية قام مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية باستانبول ومركز الوثائق والمخطوطات بالجامعة الأردنية في عام ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م بنشر فهرس شامل لوثائق الدولة العثمانية المحفوظة بدار الوثائق التابعة لرئاسة الوزراء باستانبول(٢). كما نشرت قبل ذلك مقالات في الدوريات الغربية لذوي الاختصاص في التاريخ العثماني والأرشيف العثماني من أشهرها مقالان أحدهما للمستشرق الأمريكي ستانفورد شو والآخر للمستشرق برنارد لويس وكان نصيب تعيين وثائق سكة حديد الحجاز في هذه الأعمال الأرشيفية وفق ما يلي:

أولا: ضمن محتويات دفاتر الوارد والصادر في غرفة أوراق الباب العالي يوجد سجلان للمعاملات الخاصة بسكة حديد الحجاز أحدهما للوارد والآخر للصادر وتحمل الأرقام التالية(٣):

وارد ٧١٦ ٨ ذو الحجة ١٣١٩هـ ـ ١٨ شعبان ١٣٣٢هـ.

صادر ٧١٧ ٧ذو الحجة ١٣١٩هـ ـ ١٢ ذو القعدة ١٣٣٢هـ.

Hicaz Demir Yollori/The Hicaz Railroad

Incoming 716 8 Zilhicce 1319/1902 - 12 Zikode 1332/1914

Outgoing 717 7 Zilhicce 1319/1902 - 12 Zikode 1332/1914

وقد ذكر هذان السجلان أيضا ستانفورد شو الذي بدأ بالاطلاع على وثائق تاريخ الدولة العثمانية مبكرا منذ عام ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م وفق مقاله عن المواد العثمانية الأرشيفية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين(٤).

ثانيا: ضمن مجموعات وثائق الباب العالي في الفترة ما بعد عام ١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م التي تشمل أقسام «الإدارة والسياسي والحقوق والمتنوعة» توجد وثائق متعلقة بسكة حديد الحجاز في قسم «السياسي» إلى جانب وثائق أخرى متعلقة بالولايات العربية والبحر الأحمر، ولكن لا تزال جميع هذه الوثائق مغلقة أمام الباحثين(٥).

ثالثا: دفاتر ميداليات خط سكة حديد الحجاز:

وقد ذكرت في فهرس الأرشيف العثماني ضمن دفاتر الولايات وتحمل الأرقام التالية(٦):

١٤١٨	٩ ذو الفعدة ١٣١٩ ـ ١٠ رجب ١٣٢١هـ
١٤١٩	٢٠ ذو القعدة ١٣٢١ ـ ٣ رمضان ١٣٢٥هـ
١٤٢٠	٢٤ ذو القعدة ١٣١٩ ـ ٢٠ رجب ١٣٢٧هـ
١٤٢١	٢٣ رمضان ١٣١٩ ـ ٢٩ جمادى الآخرة ١٣٢٠هـ
١٤٢٢	٧ رجب ١٣٢٠ ـ ١٠ رجب ١٣٢١ هـ
١٤٢٣	١١ محرم ١٣٢٢ ـ ٢٧ شوال ١٣٢٢هـ

في إحدى مقالات المستشرق برنارد لويس الذي كتب كثيرا حول الدولة العثمانية وفق النظرة الاستشراقية المعروفة(٧)، أشار إلى الصعوبات التقليدية التي تعترض الباحث في التاريخ الإسلامي العام بسبب فقدان الوثائق، ويرى أن الاستثناء الوحيد في دراسات تاريخ المسلمين هو الفترة العثمانية خلال القرون الخمسة الأخيرة حيث توجد ملايين الوثائق المحفوظة رغم تعرض الدولة

للاضطرابات في مراحلها الأخيرة . . ولما كانت الأراضي العربية قد شملها الحكم العثماني لفترة أربعة قرون فإن مجموعات كبيرة من هذه الوثائق يجب أن تؤخذ في الاعتبار فيما يختص بالشؤون العربية، وذكر أمثلة كثيرة لما يمكن أن تساهم به هذه الوثائق في معرفة الأحداث التاريخية في المنطقة(٨).

فحص الوثائق :

سهلت الفهارس المذكورة آنفا عملية طلب الوثائق الخاصة بسكة حديد الحجاز في دار الأرشيف العثماني فما على الباحث إلا أن يقوم بتعبئة الاستمارات اللازمة التي تحوي بيانات عن نوعية التصنيف Tasnifin Cinsi والرقم Numaca-si، واسم طالب الوثائق وإمضاءه Imzasi، وتاريخ الطلب Isteme tarihi، وهذه صورة للنموذج المطلوب تعبئته :

Tasnifin cinsi	
Numarast	
Tetkikcinin Adi, Soyadi	
Imzasi	
Isteme tarihi	

Tasnifin cinsi	
Numarast	
Tetkikcinin Adi, Soyadi	
Imzasi	
Isteme tarihi	

وعند إحضار الملف الأول ـ على سبيل المثال ـ وهو ملف الوارد في المعاملات الخاصة بسكة حديد الحجاز، نجد أنه كتب عليه باللغة التركية العثمانية «حجاز تيمور يولي . . كلان» برقم ١/ ٣٠/ ٧١٧ ومعناها سكة حديد الحجاز. . الوارد. ويتميز هذا الملف بوجود الرد على ما أرسل فتوضع مثل خلاصة

للموضـوع وأمامه شرح المعـاملة . وهذا رسم تـوضيحي تقريبي لشكل تصنيف دفتر الوارد :

نومرو	تاريخي	خلاصة	ملفوفات	معاملات	دوسيه معاملة سي
					قارطون نومرو سي

هذا الشكل يوضح شرح معاملة واحدة، وفي كل صفحة من الملف تلخيص لخمس معـاملات تقـريبـا بحسب طول الخلاصـة وقصرهـا . أما الملف الآخـر فيحوي أرقـام وخلاصـات للمعامـلات الصادرة حـول سكة حـديد الحجـاز، وكتب على الملف من الخارج «حجـاز تيمـور يـولي مديـريتي . . كيـدن» بـرقم ٢/ ٣٠/ ٧١٧ ، ويسير على غرار تقسيم دفتر الوارد بزيادة رقم خاص إلى جانب الرقم العـام يمين الصفحة ، ولهذين الملفين فـائدة كبيرة لاحتوائها على خـلاصة متكاملة لكل معاملة حـول المشروع ، ويمكن للباحث في الموضوع طلب الوثيقة الأصليـة التـي ورد تلخيصهـا في الملف والتي تـوضح المشـاورات والقـرارات السياسية والإدارية التي اتخذت بشأن المشروع .

ولإعطاء القارئ نماذج مصغرة لهذه الـوثائق ، أقدم هنا صـورا لبعض الوثائق المتعلقة بالمشروع :

دفاتر الميداليات

وفيما يتعلق بدفاتـر الميداليات الممنوحة للمتبرعين للمشروع في كـافة ولايات

الدولة وبقية أقطار العالم الإسلامي، فقد حوت دار الأرشيف خمسة ملفات ـ المذكورة آنفا في فهرس الأرشيف العثماني ـ وبالاطلاع على هذه الملفات يمكن تحليلها على النحو التالي:

ـ **سجل** ميداليات سكة حديد الحجاز رقم ١٤١٨، وكتب على الملف من الخارج عبارة «حجاز تيمور يولي مدالية سي» ويحوي أكثر من ألفين وستمائة متبرع ويبدأ من البراءة رقم ٣٧٦١ إلى رقم ٧٣٨٢، حيث منحت هذه الميداليات بين تاريخ ٩ ذي القعدة ١٣١٩هـ و ٩ رجب ١٣٢١هـ، وفيه ميداليات للمتبرعين من ولايات اليمن وسوريا وبغداد والبصرة وبيروت ومصر، ومن الهند كما يحوي أعدادا كبيرة من العسكريين في جميع أنحاء الدولة. وممن ورد اسمه هنا على سبيل المثال أمير الكويت مبارك الصباح حيث منح الميدالية الذهبية بالإرادة السنية رقم ١٠٦٥، بتاريخ ٣ رمضان ١٣٢١هـ، والبراءة العالية رقم ٥٩٢٧.

ـ **سجل** الميداليات رقم ١٤١٩، ويحوي أكثر من أربعة آلاف متبرع منحت لهم ميداليات بدأت برقم ٦٥٨٢ إلى رقم ١٠٨٣١، لأفراد من مصر والهند وتركستان ومن الولايات العثمانية في الأناضول.

ـ **سجل** الميداليات رقم ١٤٢٠، وفيه أسماء من كافة الولايات مدنيين وعسكريين تقدر بقرابة أربعة آلاف اسم ويتراوح تاريخ منح هذه الميداليات بين سنة ١٣١٩هـ إلى سنة ١٣٢٦هـ.

ـ **سجل** الميداليات رقم ١٤٢١، ويبدأ بالميداليات الممنوحة من تاريخ ٢٣ رمضان سنة ١٣١٩هـ إلى تاريخ ١٥ جمادى الآخرة ١٣٢٠هـ، ومجموع الأسماء الممنوحة في هذا الملف ١٢٣٤ اسما.

ـ **سجل** الميداليات رقم ١٤٢٢، وهو تكملة للسجل السابق حيث يبدأ من

الرقم ١٢٣٥ إلى رقم ٣٧٦٠، أي قرابة ٢٥٠٠ اسم منحت لها الميداليات بين ٧ رجب ١٣٢٠هـ و١٠ رجب ١٣٢١هـ.

- **سجل الميداليات رقم ١٤٢٣**، وهو سجل صغير الحجم بالنسبة للسجلات السابقة، ويحتوي على ١٩٠١ اسم، ابتدأ من رقم ١ في تاريخ ١١ محرم ١٣٢٢هـ إلى نهاية العام.

والواقع أن هذه القوائم قد حوت أسماء مختلفة من كافة منسوبي قطاعات الدولة المدنيين والعسكريين، كبار الموظفين وصغارهم، وتكاد أن تكوّن هذه السجلات حصرا غير مباشر لأسماء الرسميين وكبار رجال الدولة والقيادات العسكرية وموظفي الدولة العثمانية آنذاك وأعيان الولايات الخاضعة لها. والمسلمين التابعين لدولة أخرى كالهند، وبعض دول أفريقيا وآسيا، حيث أصبح هذا المشروع مجالا تسابق المسلمون إلى المشاركة فيه.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه السجلات تشكل جزءا يسيراً من واقع مجموع المتبرعين للمشروع حيث استمرت عمليات منح الميداليات الذهبية والفضية والبرونزية في السنوات التالية وأدرجت أسماء الحاصلين على الميداليات في الجريدة الرسمية للدولة «تقويم وقايع» وجرائد الولايات في أنحاء الدولة(٩).

وهذه نماذج لأشكال مثل هذه الميداليات(١٠):

وثائق أخرى :

من خلال استعراض وثائق المشروع يتبين أهمية مضمونها في معرفة السمات العامة لسياسة السلطان عبد الحميد حيال المشروع، والسياسات الأخرى للدولة في عهد ما بعد عبد الحميد وعلاقتها بالمشروع. فيتضح منها مثلا أن سمات الفترة الأولى هي، رعاية السلطان عبد الحميد المباشرة للمشروع، ووفرة

التبرعـات، وجهود الـدعـاية للمشروع وتـوزيع الخرائط والميـداليات، وزيـادة فاعلية حركة الجامعة الإسلامية. وأما سمات الفترة الأخرى بعد عام ١٣٢٧هـ/ ١٩٠٩م فتتضح من خلال بدايات هجوم بعـض القبائل على أماكن متفرقة من الخط بعد التغيير السيـاسي في استانبول، ومحاولات العثمانيين تدقيق حسـابات المشروع، ، واتهام بعض المســؤولين السـابقين في الخط بتهمـة الابتــزاز وسـوء الإدارة، كما شهدت هذه الفترة عـرض المناقشات وإصدار القـرارات عن طريق مجلس المبعـوثـان (النـواب) ونشر القـرارات المتفق عليهـا حـول المشروع ضمن قرارات المجلس المطبوعة في السلسلة المعروفة بـ «دستور» ترتيب ثاني.

ولما كانت الـوثائق المسمـوح بالإطـلاع عليها تتـوقف عند سنـة ١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م، كان لابـد من البحث عن مصادر وثـائقية معـاصرة للمشروع. وبعد الاستقصاء المضني في مكتبات استـانبول العديدة تم الحصـول على مجموعة من مطبوعات إدارة سكة حديد الحجاز من أهمها: كتب ونشرات حول لائحة سكة حـديـد الحجـاز، وعن سير بنـاء وإدارة المشروع وحـول إحصـائات وتقـاريـر التشغيل[١١]. وأمـا النـواحي السياسيـة والإداريـة الأخـرى لفترة ما بعـد سنـة ١٣٣٢هــ/ ١٩١٤م فيمكـن استخـلاصهـا أيضـا من محافظ قــرارات مجلس المبعوثان المذكورة آنفا، حيث صدر منها اثنا عشر مجلدا[١٢] تحوي قرارات الدولة منذ إعـادة الدستور سنة ١٣٢٦هــ/ ١٩٠٨م إلى ما بعد انتهاء الحرب العـالمية الأولى.. وينبغي الإشارة هنا إلى حقيقة هامة هي أن المستشرقين مازالوا روادا في استخدام الوثـائق العثمانية في حين غفل المسلمون عن أهمية الـوثائق العثمانية في فهم الكثير من القضايا المعـاصرة بل والمعينة على استشراف المستقبل.. وتتأكد هـذه الحقيقة عنـد دخول دار الأرشيف العثماني ومـلاحظة وجـود نسبة تتعـدى ثمانين بـالمائة من البـاحثين غير المسلمين يبحثون في قضـايـا من صميم تـاريخ الأمة.

وغني عن البيان أنـه رغم الأهمية القصوى للوثـائق العثمانية في دراسة المشروع فيجب دراسة وبحث الوثـائق الغربية وخاصة الوثـائق البريطانية التي تكشف مـوقف الانجليز من المشروع منـذ بدايتـه وحتى محاولات تدميره في نهايـةالحرب العالميـة الأولى بل وتغطي هذه الوثائق تـاريخ سكة حديد الحجـاز في السنوات التالية حول مصير الخط والمفاوضات العقيمة لإعادة تشغيله .

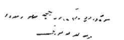
وآخر دعوانا أن الحمـد لله رب العالمين وصلى الله على نبينا محمد وآلـه وصحبه أجمعين ، ، ،

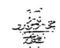
1

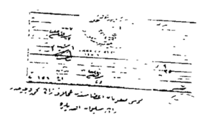
2

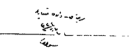
3

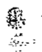
● محطة قطار الحجاز في المدينة المنورة ●

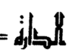
















● وثـــائـــق ●

الهوامش

١ ـ حول الموضوع انظر رسالة الدكتوراه :

Abdullatif Mohammad Al -Hameed, The Hejaz Railway 1900-1918: Policy objectives and consequences, Ph.D. Thesis, Department of History, University of Essex, May 1989.

وكتابين آخرين أحدهما يمثل وجهة نظر غربية لـ :

William Ochsenwald, The Hejaz Railroad, (Virginia, 1980)

والآخر يمثل وجهة نظر إسلامية حيال الموضوع للدكتور السيد محمد الدقن، سكة حديد الحجاز الحميدية، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ. ونشرت مجلة الدارة مقالين :

الأول : للدكتور خالد السعدون.

والثاني : للدكتور أحمد عبد القادر المهندس، سكة حديد الحجاز رحلة في الزمان والمكان، العدد الثاني، السنة الثالثة عشرة محرم ١٤٠٨هـ. وهناك مقالات أخرى هامة وجديرة عن المشروع موجودة في المجلات والدوريات العربية والأجنبية.

٢ ـ توجد أعمال أخرى عن الأرشيف العثماني كتبت باللغة التركية الحديثة من أهمها :

Atilla Cetin, Basbakanlik Arsivi Kilavusu, Istanbul 1979;

Midhat Sertoglu, Muhteva Bakimindan Basvekalet Arsivi, Ankara, 1955.

٣ ـ نجاتي أقطاش وعصمت بينارق، الأرشيف العثماني : فهرس شامل لوثائق الدولة العثمانية المحفوظة بدار الوثائق التابعة لرئاسة الوزراء باستانبول، ترجمة صالح سعداوي صالح، منشورات مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية باستانبول ومركز الوثائق والمخطوطات بالجامعة الأردنية، عمان ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ص ٤١٩.

٤ ـ Stanford Shaw, "Ottoman Archival Materials for the Nineteenth and early Twentieth centuries: The Archivis of Istanbul in International Journal Middle East Studies. Vol 6 (1975), P104.

٥ ـ نجاتي أقطاش وعصمت بينارق، مرجعبب سبق ذكره، ص ٤٢٣ ـ ٤٢٤.

٦ ـ المرجع السابق، ص ٣٢١.

٧ ـ انظر مثلا تعليقات الدكتور سيد رضوان علي مترجم كتاب «استانبول وحضارة الخلافة الإسلامية» لبرنارد لويس الرياض، ١٤٠٢هـ، حيث فند الكثير من هجمات المؤلف.

٨ ـ Bernard Lewis, "The Ottoman Archives as a source for the History of the

Arab Lands ", Journal Royal Asiatic of Society, Oct, 1951. PP 11 - 12.

٩ ـ انظر على سبيل المثال الأسماء المذكورة في الأعداد التالية للجريدة الرسمية : تقويم وقائع، برنجي سنة، عدد ٣٥، ١٤ شوال ١٣٢٦هـ وعدد ٥٠، ٤ ذي القعدة ١٣٢٦هـ وعدد ٥١، ٥ ذي الفعدة ١٣٢٦هـ.

١٠ ـ انظر هذه الصور في أحد المراجع التركية وهو:

Cevriye Artuk, Hicaz Demiryolu Madalyari, Istanbul 1973, P785

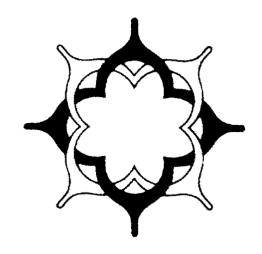
١١ ـ من أسماء هذه المطبوعات ما يلي :

حجاز تيمور يولي : حجاز تيمور يولنك واردات ومصارفي وترقي انشا آتي ايله خطك أحوال عمومية سي حقندة معلومات احصائية و إيضاحات لازمة بي محتويدر، بشنجي سنة ١٣٣٠، أوقاف إسلامية مطبعة سي ١٣٣٤.

حجاز تيمور يولي : حجاز تيمور يولنك ١٣٢٧ سنة سي ايستاتستبق وسائره سني مبين رابوردر، درسعادت، مطبعة آرشاق غاروبان، ١٣٢٨.

حجاز وعسكري تيمور يوللر وليمانلر إدارة عمومية سي، درسعادت، ١٣٣٣.

١٢ ـ عنوان هذه المجموعة هو: دستور، ترتيب ثاني، قوانين ونظامات ومعاهدات أيلة عمومه عائد مقاولات وارادات سنة سي محتويدرباب عالي صدار تعظمي مدونات قانونية مديريتي معرفتيله ترتيب ايد لشدر، درسعادت : مطبعة عامرة.



مصطلح الأدب الإسلامي

د. مرزوق بن صنيتان بن تنباك

إن الأدب هو القاسم المشترك للفنون والعلوم في الحياة وهو النشاط البشري الأطول عمرًا والأكثر تشعبا في موضوعاته فقد عرف الناس الإغريق بالأدب، وبه أيضًا عرفوا الرومان والفرس والهنود الأولين والعرب الجاهليين والإسلاميين، ، وهو في حقيقته تجربة إنسانية عامة لم يستأثر به موطن دون آخر ولا يختص به شعب دون شعب، ولا تحويه معارف أمة من الأمم وتخلو منه غيرها، وهو أوسع العلوم البشرية احتمالاً لتفاوت التفسير. والأدب يشكل روح الفردية المبدعة الخلاقة ويتفاعل بصفته وجدانًا مع تجارب أخرى يلتقي بعضها ويتعارض بعضها الآخر، ومن الالتقاء والتعارض تتحد لدى الأمة تيارات أدبية فيها دلائل الخير ونوازع النفس الأمارة بالسوء، وفيها أحداث الحياة كما يعيشها الأديب أو كما يتصورها، فيكون الأدب عندئذ مرآة تعكس عادات المجتمع وترتب علاقاته

وخصوماته، فتقرأ فيه تجربة الأديب في السطور التي ترسمها الأحداث لا السطور التي تريد أن يكتبها. وإذا كان هذا الكلام ينطبق على جنس الأدب الإنساني كله فإن الذي يعنينا منه هو الأدب العربي والإسلامي. وقد أصابها في هذا العصر ما أصاب جوانب حياتنا كلها من اختبار عنيف لقيمة ما لدينا من موروث ثقافي كثير متراكم أفرزته حقب من القوة والكمال وسيادة الأرض المعمورة، وحقب أخرى من الهزائم والضعف والتخلف، وكان الأدب العربي الإسلامي في كلا الحالين حال القوة وحال الضعف والتبعية الثقافية يترجم الواقع الاجتماعي والسياسي ويصور موج الحياة الصاخب ومتناقضات طبائع البشر وميول الأفراد وخطرات النفوس ولمحات الأفئدة. كان عند بعض الأدباء أو في بعض أدبهم يسجل مكارم الأخلاق ويحث على فضائل الأعمال ويهذب النفوس من أوضار المادة وينقي الطبائع من تلون العادات المرذولة والسلوك المرفوض، وكان عند بعضهم أو في بعض أدبهم يميل إلى المجون والزندقة ويتحلل من الأخلاق ويعبث بقيم المجتمع وينال من عقائده وموروثاته. كان هذا حال الأدب في ماضينا كله، والشعر في حضارتنا هو الأدب وكان علماؤنا ونقادنا يتعاملون معه على أساس كلي يفند الجزئيات ويرفض صور الانحراف والزندقة والكفر عندما تظهر على لسان شاعر أو في أبيات من شعره.

مع ذلك يؤمنون بشمولية الأدب حتى يبقى بابًا مفتوحا للإبداع ويبقى الشعر والشاعر في دائرة الإسلام فلا يغلق الباب في وجه شعره ولا يطرد من حظيرته الواسعة ولا أظن ذلك كان إبقاءً على الشاعر المنحرف أ والماجن ولا رحمة به لكنه إبقاء على الأدب وَضَنٌّ به أن تتوزعه الآراء وتمزق جمعه الأهواء.

هذا في الماضي البعيد أما في الحاضر فقد شجع واقع المسلمين بعامة والعرب

بخاصة على طرح أسئلة كثيرة حول مصيرنا الثقافي ومستقبلنا المعرفي، وقدراتنا على الصمود أمام التحدي الكبير الذي تضعه على كاهل الأمة الإسلامية حضارة الغرب اليوم وهي حضارة قوية في هذا الوقت مسيطرة سيطرة تامة بوسائل التأثير الكبرى حتى أصبحت الأمم والشعوب في الشرق كله تقتات على فتات موائدها في شؤون الحياة عامة والأدب جزء مهم من هذه الشؤون وأمام هذه المسلمة أثار الغير على الثقافة الإسلامية والأدب منها تساؤلات مملوءة بالخوف والترقب والشعور بالخطر الداهم الذي تحيطنا به، وكانت نتيجة التساؤلات المطروحة محكومة بحتمية القدرة الطاغية وواقعة تحت تأثيرها المباشر، فشكلت الإجابة أو الإجابات تشكيلاً لا يستطيع الانطلاق بعيدًا عن جاذبية المؤثر الأقوى. ولهذا تضاءل الأصل في أعمالنا الحاضرة وأفعالنا حتى انعدم أو كاد، وقوي في مقابل انعدام الأصالة رد الفعل غير الواعي، وحدث التجاوب غير الإرادي مع ما تدفعنا إليه القوة. فكنا نتعامل تلقائيا مع هيمنتها ونتجاوب مع حتميتها تجاوبًا منساقًا معها ومنجذبًا إليها. وإن كان في ظاهره مختلفًا عنها ومعارضًا لها.

ومن ردود الأفعال هذه ما بدأ يظهر من حديث عن أدب إسلامي ومنهجية إسلامية له وقيام الدراسات الشكلية ونشر عدد طيب منها تضمنت تصورًا لما يقصد بالأدب الإسلامي وحاول المشاركون في هذه الأعمال أن يضعوا تعريفًا للأدب الجديد وأن يبينوا في بعض أطروحاتهم الدوافع إلى ضرورة إيجاد منهج يحدد للأديب المسلم طريقًا يسلكه ويستبعد من لا يلتزم بالمنهج المقترح للأدب. وهذا المنهج يتكئ على التراث ويهتم بتأطير رؤية للمستقبل تقوم في أساسها على استقراء سريع للمتغيرات التي يعيشها المثقفون الملتزمون بالرؤى التراثية، وإن كانوا لا يزالون يبحثون في مشروعاتهم عن رؤى مستقبلية لم تتأكد سلامة الطريق الذي يحاولون سلوكه ولم تتضح معالم السير فيه فكان الحوار

والتنظير مطلبًا لأولى الدراسات التي تبحث عن مهمته كما جاء في النص الآتي: «إن هذا الكتاب دعوة إلى التنظير وإلى حوار يسبق التنظير حول عدد من المفهومات الأساسية والفرعية في ميدان الأدب وذلك لإبراز الرؤية الإسلامية للأدب وتفصيل الحديث في مهمته وصياغة الأصول الأولى للمقاييس والقواعد التي يأخذ بها الأدباء والنقاد والدارسون»[1].

ولا شك أن الدعوة إلى الحوار هي ما يجب أن يكون، وهو أمر في غاية الأهمية لأن الحوار لا يعني طلب الموافقة الصامتة بل المناقشة وطرح الرأي الآخر حتى تكتمل وجهات النظر ثم الاتفاق على أفضلها، وقد شكا دعاة البحث عن مصطلح جديد للأدب من أن هذا الحوار الذي طلبوه لم يتم مع الأسف ويغيب الرأي المحاور كما زعم النص الآتي: « إن صح أن نعد ما أصدره دعاة الأدب الإسلامي جزءا من الحوار فإن محاوريهم في الطرف الآخر تشاغلوا عما كتبوه أو لنقل واجهوهم بصمت السطور. وأما المجالس وقاعات الجامعات فقد استمر فيها الحوار الشفهي همسًا حينًا وعاليًا حينًا آخر، ولا شك أن الحوار المكتوب أكثر موضوعية من أحاديث المجالس وأقدر على البحث في التفصيلات والكشف عن الثغرات وأقرب إلى النقد المنهجي عادة، وهو الذي يؤصل الظواهر ويحكم بصدق الدعوات أو بطلانها»[2].

ولعل هذه الدعوة التي لم يستجب لها أحد كما يقول الكاتب تجعل الباحث يتجرأ في طرح وجهة نظر تقوم على أساس الإسلام وإجماع الأمة في الماضي على صورة للأدب واحدة ومنهج غير متعدد مضت عليه أجيال الأمة.

لكن قبل أن يدخل البحث في مناقشة فكرة تصنيف الأدب إلى أدب إسلامي وآداب أخرى سنعرف أسماءها بعد قليل لا بد من التوطئة والالتفات إلى تاريخنا الذي مضى عليه بعد ظهور الإسلام خمسة عشر قرنًا. ثم الإشارة إلى جهود

نقادنا المسلمين الذين درسوا الأدب العربي الجاهلي ونظروا فيه ثم درسوا الأدب الإسلامي أيضًا، والبحث عما إذا كانت قد واجهتهم في العصور الإسلامية الماضية معضلة تحلل بعض الشعراء من مثاليات الإسلام، كما تواجهنا اليوم، والاستئناس بآرائهم إن كان ثمة رأي لهم وبعد ذلك سيخلص الأمر إلى مناقشة الدعوة إلى مصطلح الأدب الإسلامي الجديد ومنهجية الرؤية المستقبلية له.

النقد القديم :

لقد واجه الأدب العربي الذي كان الشعر عموده تحديًا عظيمًا منذ نزل القرآن على محمد ﷺ، فأوقع بيانه المعجز ولغته التي بهرت السامعين، العرب في حيرة من أمرهم وفزعوا إلى موروثهم المعرفي وكان الشعر أظهر ذلك في أذهانهم وأقوى معارفهم تأثيرًا في أحاسيسهم فأعلنوا أن القرآن شعر وأن النبي شاعر. ﴿ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ ﴾(٣) ﴿ وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ ﴾(٤) ﴿ أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ ﴾(٥). فجاء الرد على ما زعموا في قوله تعالى : ﴿ وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ ﴾(٦)، كما زعموا أنه روائي قاص ينقل إليهم القصص والخرافات ﴿ وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴾(٧). فكان الرد على هذه التهم جميعها النفي القاطع أن يكون القرآن شعرًا أو أن يكون النبي شاعرًا أو قاصًا. وهنا أصاب الشعر أول تمريض وتوجهت أذهان العرب المسلمين للريبة فيه عند نزول هذه الآيات.

إلا أن نفي صفة الشعر عن القرآن والشاعر عن النبي لم يكن استنقاصًا للشعر والشاعر، ولكنه وضعًا للحقيقة في موضعها، وتسمية الأشياء بأسمائها وبعد ذلك بقليل احتاج النبي لسلاح الشعر، واحتاج الإسلام إليه أيضًا، فجاء الشعر سلاحًا يدافع عن مبادئ الإسلام، وأخذ مكانته الصحيحة في نفوس

الناس. ولا شك أن الشعر هو المؤثر الأقوى بعد القرآن والسنة في شرح العواطف والتعبير عن خلجات الأنفس وخفايا الأفئدة، فامتد امتداد الأرض التي عرفت الإسلام وأهله، وأشرق معها إشراق الشمس. وبدأت مشروعيته عندما جاء الحكم العادل له« إنما الشعر كلام مؤلف فما وافق الحق منه فهو حسن وما لم يوافق فلا خير فيه[٨]. و كذلك قول عائشة: الشعر فيه كلام حسن وقبيح فخذ الحسن واترك القبيح»[٩]. وثبت إعجاب النبي بشعر النابغة الجعدي عندما أنشده:

عَلَوْنَا السَّمَاءَ عِفَّةً وتكرُّمًا وإنَّا لَنَرْجُو فوق ذَلِكَ مَظْهَرا

فسأله: أين المظهر؟ فكان جوابه طبقًا لأدب المحدث اللبق: الجنة بك يا رسول الله. وعندما وصل قوله:

فَلاَ خَيْرَ فِي حِلْمٍ إذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ بَوَادِرُ تَحْمِي صَفْوهُ أَنْ يُكَدّرا

ولاَ خَيْرَ فِي جَهْلٍ إذا لَمْ يَكُنْ لَهُ حَلِيمٌ إذَا مَا أوْرَدَ الأَمْرَ أصْدَرَا

قال له: لا يفضض الله فاك[١٠]، متفاعلاً معه وجدانيًا. إلا أنه ليس من الممكن ضبط خواطر كل الشعراء وتخييلاتهم على المنهج الديني المقبول فكان لشطحاتهم وخروجهم على المألوف أثر أحسه الناس في صدر الإسلام. وكان عمر رضي الله عنه من أقدر الناس على إدراك التغير الاجتماعي الحادث الذي أخذ ينمو بسرعة مذهلة، والشعراء أول المتأثرين بهذا التغير إذ وقف عمر من شعرهم موقف الإصلاح محاولاً تعديل منهج الشعر إن استطاع، مبينًا المقبول منه والمرفوض. وقد سمع مطلع قصيدة عبد بني الحسحاس:

عُمَيْرَة وَدِّعْ أنْ تَجَهَّزتَ غَادِيًا كفى الشَّيْبُ والإسْلامُ لِلْمَرْءِ نَاهِيَا

وكان يعلم من شعره غير ذلك، فقال: لو قلت شعرك كله مثل هذا

لأجزتك عليه[١١]، ولم يجد عمر بن الخطاب أصدق على وصف أخلاق رسول الله من قول زهير بن أبي سلمى في ممدوحه وهو جاهلي:

وَلأَنْتَ تَفْرِي مَا خَلَقْتَ وبعضُ القَوْمِ يَخْلُقُ ثُمَّ لاَ يَفْرِي

والسِّتْرُ دُونَ الفَاحِشَاتِ ومَا يَلْقَاكَ دُونَ الخَيْرِ مِنْ سِتْرِ[١٢]

فقال: ذاك رسول الله ﷺ.

وسمع قوله في هرم:

قَوْمٌ أَبُوهُمْ سِنَانٌ حِينَ تَنْسِبُهُمْ طَابُوا وطَابَ مِنْ الأَفْلاَذِ مَا وَلَدُوا

فقال ما أحب إليّ لو كان هذا الشعر في أهل بيت رسول الله[١٣].

وقال لبعض ولد هرم: أنشدني بعض مدح زهير أباك فأنشده، فقال عمر: إن كان ليحسن فيكم القول. قال: ونحن والله إن كنا لنحسن له العطاء. فقال: ذهب ما أعطيتموه وبقي ما أعطاكم. وفي رواية أنه قال لابن زهير: ما فعلت الحلل التي كساها هرم أباك؟ قال: أبلاها الدهر. قال: لكن الحلل التي كساها أبوك هرمًا لم يبلها الدهر[١٤].

وجمع للحطيئة بين العقوبة والجزاء وحاول أن يردعه عن مذهبه الذي يخالف سماحة الإسلام، وحذر الشعراء من التعرض لما يخدش الكرامة وينال من الأعراض.

ولكن الشعراء أو بعضًا منهم لم يدركوا إيماءات عمر بل غلب عليهم شيطانهم وأهواء نفوسهم. فاضطرهم الخليفة إلى أن يسلكوا مسلكًا يدرأ عنهم الحد عند ذلك لجأوا إلى الرمز والكناية حتى لا يخرجوا عن عزمة أمير المؤمنين فجعل بعضهم صاحبته شجرة من السرح يبثها ما في نفسه[١٥] ويتغزل بها تغزل العاشق الولهان:

سَقَى السرحة المحلال والأبطَحَ الّذي بِـــهِ الشّرْيُ، غَيْثٌ مُدْجِـــنُ وبرُوقُ
عَـلاَ النَّبْتَ حَتَّى طَـالَ أفْنَـانها العُـلا وفـــي المــــاءِ أصْلٌ ثَـابِتٌ وعُـرُوقُ
فَيَـا طِيبَ رَيّـاهَـا وَيَـــا بَـرْدَ ظِلِّهَـا إذَا حَـــانَ مِنْ حَـامِي النَّهَـارِ ودُوقُ
وَهَلْ أَنَـــا إنْ عَلَّلْتُ نفسي بسرحـــة مِنَ السَّرْح مَسْـــدُودٌ عَـــليَّ طَـــرِيقُ
حَمى ظلّهَـا شَكْسُ الخَلِيقَـــةِ خَـائِفٌ عَلَيْهَـا غَـــرَامَ الطَّــــــائِفِينَ شَفِيقُ
فَـلاَ الظلَّ مِنْهَـا بـالضحى تَسْتَطِيعُـهُ وَلا الفَيْءَ مِنْهَـــــا بـالعَشِيِّ تَـذُوقُ
فَمَا وَجْـــدُ مُشْتَـــاقٍ أُصِيبَ فُـــؤادُه أَخِي شَهَـــوَاتٍ بـــالِعنَـــاقِ نَسِيقُ
بِأكْثَـــرَ مِنْ وَجْـــدِي عَلى ظِلِّ سَرْحَـــةٍ مِنَ السَّرْحِ إذْ أَضْحَـــى، عَليَّ رفيقُ

وقد كان منع عمر للغزل القبيح الماجن، أما الغزل العفيف فقد روي عنه أنه أدرك عبد الرحمن بن عوف في سفر، وكان ربـاح بن المعترف يغنيه فقال: ما هذا يا عبد الرحمن؟

فقال نقطع به سفرنا. فقال عمر: إن كنت لا بد فاعلاً فخذ:

أَتَعْـــرِفُ رَسْماً كَالطـــــرادِ المَذَاهِبِ لِعَمْـــرةَ وَحْشًـــا غَيْرَ مَـــوْقِفِ رَاكِبِ
تَبَـدَّتْ لَنَـــا كالشَّمْـــسِ تَحْتَ غَمامةٍ بَـدَا حَـاجِبٌ مِنْهَـا وَظَنَّتْ بِحَـاجِبِ

وهو من شعر قيس بن الخطيم(١٦).

إن الإحساس الـديني قد اضطـر الخليفة أن يتدخل نـاقدًا تهويم الشـاعر في تلك المرحلة القريبة من نزول الوحي وعهـد النبي، وخدشه لصفاء الذوق العام حتى لجأ الخليفة إلى العقاب الجسدي والمعنوي والمادي ولوّح بسوط التقويم(١٧) إذا زاد التهاون بـالأدب العام على ألسنة الشعـراء فظن عثمان بن عفان رضي الله عنه عندما سمع قول ضابئ البرجمي لبني نهشل:

تجشم دوني وفد فُرحان خطة ... تظل بها الوجناء وهي حسير

فأردفتهم كلبًا فراحوا كأنما ... حباهم بتاج الهرمزان أمير

فأمكم لا تتركوها لكلبكم ... فإن عقوق الأمهات كبير

إذا عثنت من آخر الليل دخنة ... يظل لها فوق الفراش هرير

ظن أن في بعض ما سمع من فحش القول ما يوجب نزول قرآن لو كان ذلك في عهد الرسول. وعاقب الشاعر بالحبس حتى الموت، وقال: ما سمعت أحدًا رمى امرأة من المسلمين بكلب غيرك، وإني لأراك لو كنت على عهد رسول الله ﷺ لأنزل الله فيك قرآنًا، ولو كان أحد قبلي قطع لسان شاعر في هجاء لقطعت لسانك، فحبسه في السجن حتى مات. فارتدع الشعراء الهجاءون وحسبوا للعقاب حسابًا ووصف سويد بن كراع العكلي ذلك بقوله:

أبيت بأبواب القوافي كأنما ... أصادي بها سربًا من الوحش نزعا

إذا خفت أن تروى علي رددتها ... وراء التراقي خشية أن تطلعا

وجشمني خوف ابن عفان ردّها ... فثقفتها حولاً حريدًا ومربعا

وقد كان في نفسي عليها زيادة ... فلم أر إلا أن أطيع وأسمعا

مخافة هذين الأميرين سهدت ... رقادي وغشتني بياضا مفزعا

على غير جرم غير أنْ جار ظالم ... عليّ فجهزت القصيد المفرعا

وقد هابني الأقوام لمّا رميتهم ... بفاقرة إن هَمَّ أن يتشجعا

أما في العصر التالي ـ عصر بني أمية ـ فقد اتسعت صدور الصحابة والتابعين وعامة المسلمين للشعر على الرغم مما يظهره الشعراء من صور التحلل الأخلاقي والتصريح بما لا يرضاه الإسلام من رفث القول، ويكفي مثلاً أن يستنشد

عبدُ الله بن عباس عمرَ بن أبي ربيعة شعرَه في المسجد الحرام، ويختار الشاعر له أكثره مطارحة للجانب المكشوف من الغزل وهي قصيدته المشهورة :

أمن آل نعـم أنت غـاد فمبكـر ... غـداة غـد أم رائح فمهجـر

وفي هذه القصيدة يقول[٢٠]:

وقالت وعضت بالبنان : فضحتني ... وأنـت امـرؤ ميسـور أمـرك أعسـر

ثم يقول :

فبت قـرير العين أعطيت حـاجتي ... أقبـل فاهـا في الخـلاء فأكثـر

فيـالك من ليل تقـاصر طـولـه ... ومـا كـان ليلي قبـل ذلك يقصر

فيـالك مـن ملهى هنـاك ومجلس ... لنـا لم يكـدره علينـا مكـدر

ولم يتحرج ابن عباس من سماع هذه القصيدة وفي المسجد الحرام من المسلمين من أنكروا ذلك وقـالوا إنهم جاءوا يضربـون آباط الإبل ليسمعـوا من ابن عباس الحديث فإذا هـو ينصرف إلى الشعر ويهتم بـالشاعـر أكثر من اهتمامـه بطلاب الفتوى[٢١] . ولم يبد ابن عبـاس اكتراثا بذلك بل أعـاد عليهم القصيدة وصحح لهم ما حاولوا تغيير معناه ليوافق ما يعتقدون في الشاعر.

وقد حكم النقـاد المسلمون على شعـر عمر بأنـه لم يعص الله عز وجل بشعـر أكثر مما عصي بشعـر ابن أبي ربيعة[٢٢] . وحاصره الصـالحون منهم ومنعوه من الانتشـار بين النسـاء لما فيه مـن فحش القول والحث على الـرذيلـة ، يقـول ابن جريج : مـا دخل على العواتق في حجالهن شيء أضر عليهن من شعـر عمر بن أبي ربيعة ، وقـال هشام بن عـروة لا ترووا فتياتكم شعـر عمر بن أبي ربيعـة لئلا يتورطن في الزنا تورطًا» .

وكيف لا يكون في شعره إيطاءًا للقبيح من العمل وهو الذي يقول[٢٣]:

ونـاهـدة الشـديين قلت لها اتكـي على الـرمل من جبانـة لم تـوسـد

فقـالت على اسـم الله أمـرك طـاعـة وإن كنـت قـد كلفت مـا لم أعـود

فلما دنـا الإصبـاح قالت فضحتنـي فقـم غير مطـرود، وإن شئت فـازدد

أما الحطيئة فقد نقل عنـه فيما نقل من سيرته، كفر صريح بـالإسلام وردة عنه واعتراض على بعض أحكامه[٢٤] وظل مع ذلك فحـلاً من فحـول الشعـراء في صدر الإسلام.

وقـد نظر الصحـابة والتـابعـون وسلف الأمة إلى الشعـر على أنه كـلام يحتمل الخبيث والطيب كما مـرّ فأنكروا الخبيث منـه وبهرجوه، وفنـدوا أخطاء الشعـراء وضلالهم ولكنهـم لم يروا حـاجة إلى تصنيف الشعـراء أو الشعر، ولم يعمـد أحد منهم ـ فيما نعلم ـ إلى ذلك ولا رآه أو حبّذه. كما وجد من الزهاد من يجمع الشعر كله ويصنفه في مدونات ثم يُكَفِّرُ عن ذلك بنسخ عدد من المصاحف يضعها في المسجد كلما أتم كتاب شعر[٢٥].

ثم اتسع المحذور في الشعر حتى وصل في العصر العباسي إلى مصادمة صريحة للـدين عنـد بعض الشعـراء وفي بعض شعـرهـم ولم يكن علماء الإسـلام وأهلـه بعيدين عن هذا التجاوز بل تابعوه وعرفوه، وكان النقد قد خلص من الانطباع الـذاتي والـرأي الشخصي وحل النظـر الفـاحص والتـدقيق السليم والاستقـراء الواعي محل التأثر الآني والشعور المختلط. ونخل النقاد الحصيلة الكاملة للشعر وعرضـوها على مقيـاس النقد الفني. ووضع الأدب الأخـلاقي مـوضع الرعـاية والاهتمام واتضحت المحاذير الدينية وبينها العلماء وأنكروها.

وقد جاءت الأحكـام على الشعر متبلـورة موضـوعية قَـدَّرت طبيعة الإنسـان

وأدركت حقيقة رغباته وميوله، وأثّر ذلك كله على موضوع الشعر فتسامحوا بالتشبيب لأنه كما يقول ابن قتيبة[٢٦]: قريب من النفوس لائط بالقلوب لما قد جعل الله في تركيب العباد من محبة الغزل وإلف النساء فليس يكاد أحد يخلو من أن يكون متعلقًا منه بسبب وضاربًا فيه بسهم، حلال أو حرام». وقبلوا ما ركب في طبيعة الإنسان من إثارة النفس لعاجل الدنيا على آجل الآخرة وأدركوا أهمية الباعث عليه والحافز إليه فقالوا[٢٧]: لم يستدع شارد الشعر بمثل الماء الجاري والشرف العالي والمكان الخضر الخالي» وسأل عبد الملك بن مروان أرطأة بن سهية هل تقول الآن شعرًا؟ فقال: كيف أقول وأنا ما أشرب ولا أطرب ولا أغضب وإنما يكون الشعر بواحدة من هذه»[٢٨]. وهذه هي محفزات الشاعر في أغلب الحالات وهي دائمة مستمرة وأبدية كذلك.

ولكن سرعان ما واجه النقدَ الأدبي المتسامح الملتزم شعرٌ تجاوز حدود التسامح وأخذ في معان فكرية وسلوكية وعقائد وآراء مذهبية فيها بعض الصلف والتعقيد فاتخذ النقاد المسلمون منها موقفا وضح في شيئين:

الأول: إسقاط الشعر الذي يخرج عن منهج السلوك الأدبي العام ويخدش أخلاق الأمة أو يسيء إلى دينها وثقافتها.

الثاني: الاعتراف بجودة الشعر وإن كان الشاعر غير مرضي الدين مع إيضاح ما في شعره من تجاوزات دينية أو فكرية ولم يشفع لرديء الشعر مضمونه الديني أو معناه الأخلاقي كما قال ابن قتيبة في شعر لبيد[٢٩].

مَا عَاتَبَ المَرْءَ الكَرِيمَ كَنَفْسِهِ وَالمَرْءُ يُصْلِحُهُ الجَلِيسُ الصَّالِحُ

هذا وإن كان جيد المعنى والسبك فإنه قليل الماء والرونق. وقال في شعر آخر[٣٠]:

اسْتَأْثَـرَ اللَّـهُ بـالـوَفَـاءِ وبالحَمْـ ـدِ وَوَلَّـى المَلَامَـةَ الرَّجُـلاَ

«لا أعلم فيه شيئًا يستحسن وكذلـك أشعار العلماء ليس فيها شيء جاء عن إسماح وسهولـة كشعـر الأصمعي وشعـر الخليل». وفي مقـابل هـذين البيتين اللـذين تضمنـا أدبًا أخـلاقيًّـا وورعًا دينيًّـا فلم يشفع لهما ذلك عنـد ابن قتيبـة لتقصيرهما عن الجودة الفنية التي يجب أن تنهـض بهما. أورد بيتين آخرين الأول للأعشى وهو قوله(٣١):

وكأس شربـت علـى لـذة وأخـرى تـداويـت منهـا بها

فقال كان الناس يستجيدون ذلك له حتى قال أبو نواس:

دع عنك لـومي فإن اللـوم إغـراء وداوني بـالتي كانـت هي الـداء

فسلخه وزاد فيه معنى آخر واجتمع له به الحسن في صدره وعجزه، فللأعشى فضل السبق إليه ولأبي نواس فضل الزيادة فيه.

أما الأصمعي الورع التقي المتحرج الذي كان شديد الاحتراز لدينه ولا يتعرض لتفسير الكتاب أو السنة، وكان إذا سئل عن شيء منهما يقول تقول العرب معنى هذا كـذا ولا أعلم المراد منه في الكتاب والسنـة أي شيء هو(٣٢). إلا أنه حكم على أن الشعـر إذا أدخلتـه في بـاب الخير لان(٣٣). ألا تـرى حسان عـلا في الجاهلية والإسلام فلمّا دخل في باب الخير من مراثي النبي وحمزة وجعفر وغيرهم لان شعره؟!، وطريق الشعـر هو طريق شعر الفحـول مثل امرئ القيس وزهير والنابغـة من صفات الـديار والرحل والهجـاء والمديح والتشبيب بالنسـاء وصفة الخمـر والخيل والحروب والافتخار فإذا أدخلتـه في بـاب الخير لان. ويقول مـرة أخرى الشعر نَكِدٌ بابُهُ بابُ الشّر (٣٤).

ويقول عن السيد الحميري: قبحه الله ما أسلكه لطـريق الفحول لولا مذهبه

ولولا ما في شعره ما قدمت عليه أحدًا من طبقته ثم عاد إليه مرة أخرى ومدح شعره على الرغم من الاختلاف البين بين الأصمعي والحميري في المذهب، فيقول: والله لولا ما في شعره من سب السلف لما تقدمه في طبقته أحد(٣٥). في حين كان النابغة الجعدي عنده ضعيفًا لينًا إذا أخذ في الشعر الصالح(٣٦). ولم يغض البعد عن الخير من شعر امرئ القيس فيقول عنه: وأجود الشعر ما صُدِقَ فيه وانتظم المعنى كقول امرئ القيس:

ألم تـريـاني كلما جئت طـارقًـا ... وجـدت بها طيبًـا وإن لم تطيب

وسئل عن بشار فقال: سلك طريقًا لم يسلكه أحد فانفرد به وأحسن فيه. ولولا أن أيامه تأخرت ـ كما يقول ـ لما فضل عليه أحدًا من أهل طبقته. وفي رأيه أن شعر العباس بن الأحنف ما يؤتى من جودة المعنى لكنه سخيف اللفظ(٣٧).

هذا رأي الأصمعي وابن قتيبة وهما من سلف هذه الأمة لا يشك أحد في عقيدتها وزهدهما وحبهما للإسلام وإعلاء شأنه إلا أن ذلك لم يجعلهما يتجاهلان حقيقة جودة الشعر وإن كانا لا يقبلان موضوعه ولا يرضيهما منهجه. إلا أنهما لم ينكرا ذوق الناس وموضوعية النقد، ففضلا شعرًا وشعراء على أساس الاختيار الفني. وفي حكمهما الذي مرّ دليل على الموقف الموضوعي وأهمية تحييد العاطفة عند الحكم في قضية النقد الفني للأدب.

وجاء بعد هذين الناقدين جيل من نقاد المسلمين تربى لديهم ذوق فني رائع وفكر إسلامي أصيل ونمو بلغ القمة في جانبيه المعرفي والمنهجي كما زاد هجوم الشعراء على كثير من المعاني التي أفرزتها حضارة العهد العباسي. وهي حضارة عربية اللسان إسلامية الملامح إنسانية المضمون صحبها ترف فكري عظيم، فغلب النظر والفلسفة على الطباع وانزلق على ألسنة بعض الشعراء شعر تجاوز حدود التسامح الديني واعترض الناس على خروجهم على الأدب العام

وتعرضهـم لذات الله أو تهوينهم من شأن المعتقـدات أو مبالغتهم فيما هـو بعيد عن الحياء والأدب كما نعمت ببذح مادي حفز فريقًا آخر من الشعراء على ضرب من اللهـو والتهور بالمجـون الفاضح والتهتـك الصريح بما يمجه الـذوق العربي ويحرمـه الإسلام ومـن كلا الفـريقين كـان هناك شعـراء مـلأوا الـدنيا وشغلـوا الناس(٣٨). وكان لا بد أن يتخـذ النقد من شعرهم موقفًـا يميز فيه الخبيث من الطيب. وقـد فعل النقـاد المسلمـون مـا يجب من النـاحية الشرعيـة والعقـديـة وأحسنوا الدفاع عن ما يرون فيه خللاً عقديًّا، أو مجونًا كما أحسنوا بوضع الشعر موضعـه من العلـوم العامـة، وتتبعوا بـذكاء ودقـة هفوات الشعـراء ونصوا على تجاوزاتهم ولكنّ ذلك لم يسقط الشعـر ولا أبعـد الشـاعـر عن دائرة الإسـلام. وسنورد فيما يلي شيئًا من آراء النقاد المنهجيين قبل أن نناقش الرأي الآخر.

فترة النقد المنهجي :

كان النقد في العهد العباسي وما تلاه من عصور قد تجاوز مرحلة الذوق العام والانطباع الذاتي ودخل مـرحلة الوعي التام «بالمفـارقات الكبرى التي جدت في حياة الناس ولم ينس الناقد أنه يعاشر جيلاً يستمد ثقافته من كليلة ودمنة وعهد أردشير ويعرض عن الشعر العربي... ويؤمن بالثقافة المترجمة معتقدًا أنها الزاد الوحيد للمثقف حينئـذ وعلى وعي شديد بأن الشعر نفسـه أصبح من نتاج غير العرب كما كان مـن نتاج العرب»(٣٩).. وعندمـا نتعمق المواقف النقديـة لدى كبـار النقاد... سنجـد أن الإحسـاس بـالتطور والتغير هـو العـامل الخفي في شحـذ هممهم للنقد يستـوي في ذلك ابن قتيبة وابن طبـاطبا وقـدامة والآمـدي والقاضي الجرجاني وابن رشيق وعبـدا لقاهر وابن شهيد وحـازم القرطاجني وابن الأثير، فإنك لا تجد واحدًا من هؤلاء إلا وهو يحس أن الشعر في أزمة وأنه يتقدم بآرائه لحلها»(٤٠).

وسنعد جزءًا من هـذه الأزمة التي وصفهـا الدكتـور إحسان عبـاس في الفقرة الماضية الأزمة الـدينية التي أوقعت النقد في إشكالية التجاوز عنهـا دون الوقوف على رأي النقاد المنهجيين فيهـا، وهم ـ أعني النقاد ـ ممن لا يطعن في عقيدتهم ولا غيرتهم على الإسلام وانتمائهم لـه وانقطاعهم إليـه وأول هؤلاء النـاقد العظيم والقاضي التقي الورع الشـاعر أبو الحسن علي بن عبد العزيـز الجرجاني الذي لا يختلف اثنان على مكانته الدينية ومنهجيتـه في النقد وقد تصدى للدفاع عن أبي الطيب المتنبي فيما أخذ عليه في شعره بعامة وقد تعرض خاصة إلى غلوه في بعض ما يتعلق بـالعقيدة فقـال كلمته المشهورة التي فصل فيهـا بين جودة الشعـر وما يعتقـد الشاعـر: «والعجب ممن ينقص أبـا الطيب، ويغض من شعره لأبيـات وجدها تدل على ضعف العقيدة وفساد المذهب في الديانة»[٤١]. وأورد بيتين من الشعـر يستشهد بهما على مـا يـذهب إليـه أحدهما يحتمل وجهًـا آخـر لا يمس العقيدة ولكنـه قرئ خطأ فيما أعتقـد، أما الآخـر فهو واضح[٤٢] المعنـى إلا أن ذلك لم يمنع القاضي من أن يبين الفـارق بين جودة الشعـر وعدم التزام الشـاعر الجانب الشرعي، وأبى أن يربط بين جـودة الشعر وصلاح العقيـدة أو بطلانها. وكان الجرجـاني قد وقف مـوقف الدفـاع ونظر نظـر القاضي إلى المسـائل بعللها والأحكام ببيناتها فلم تدخل عنده قضية في قضية أخرى ثم يدلل على ما يذهب إليه بسنة الأمة قبله وإجماع الناس على من سبق أبا الطيب من الشعراء ويأخذ في مذهـب القياس ويرى أن سلـف الأمة أقر بشـاعريـة شعراء عليهم مـن المآخذ الـدينية والأخـلاقية أكثـر مما على صـاحبه بل إن الـوثنية والكفـر لم تنقص حق بعضهم عند أهل الإسلام ويعزز رأيه بالدليل فيقول:

«**فلو** كانت الديانة عارًا على الشعر وكان سوء الاعتقاد سببًا في تأخير الشاعر لـوجب أن يمحى اسم أبي نـواس من الـدواوين ويحذف ذكـره إذا عـدت الطبقات، ولكـان أولاهم بذلك أهل الجاهلية، ومن تشهـد الأمة عليه بـالكفر

ولوجب أن يكون كعب بن زهير وابن الزبعرى وأضرابهما ممن تناول رسول الله ﷺ وعاب من أصحابه بُكماً خرسًا وبكاء مفحمين ولكن الأمرين متباينان والدين بمعزل عن الشعر[٤٣]. لكن ذلك التسويغ ليس معناه الإقرار، ونعيذ علماء الأمة وسلفها الصالح أن يقروا ما يخدش العقيدة. ولكنه موقف يبين الفارق، وينكر هذا الانحراف ويلوم الشاعر عليه ويخطئه فعبد القاهر ينص في أسرار البلاغة على ذلك صراحة عندما أورد البيت السابق فيقول مما كأنه يدخل في هذا الجنس قول المتنبي:

يترشفن من فمي رشفات ... هنّ فيه أحلى من التوحيد

ثم يعلق على البيت قائلاً: وأبعد ما يكون الشاعر من التوفيق إذا دعته شهوة الإغراب إلى أن يستعير للهزل والعبث من الجد ويتغزل بهذا الجنس»[٤٤]. وكذلك يكون رأي الصولي عندما يقول: «ما ظننت أن كفرًا ينقص من شعر، وأن إيمانًا يزيد فيه»[٤٥].

فالفصل هنا واضح وحكم من هزل أو زاغ عن العقيدة جلي ولم يهادنه أسلافنا أو يستريبوا في فسقه، لكن الاختلاف كان على حكم التجاوز لا تجويزه. وحتى نزيد علماء هذه الأمة إنصافًا نورد امتعاض الثعالبي رحمه الله من تساهل الشعراء بالمعتقد إذ يقول عندما عرض للبيت المذكور آنفا: «على أن الديانة ليست عارًا على الشعراء ولا سوء الأدب سببًا لتأخير الشاعر ولكنه للإسلام حقه من الإجلال الذي لا يسوغ الإخلال به قولاً وفعلاً ونظماً ونثرًا[٤٦]. فقد تابع الثعالبي الجرجاني بالحكم الفني وفصل بين الشعر والمعتقد إلا أنه شفع ذلك الرأي باستهجانه وتقبيحه له وعظم حق الإسلام ولم يسمح أن يخل الشاعر أو الناثر بآدابه المرعية. أما الوحيد فقد نظر في هذا البيت:

وعرّف أنك من همه ... وأنك في نصره ترفل



فقال : أحسب أن المتنبي كان محتاجًا إلى أن يدرس شيئًا من التوحيد فينقبض عن مثل هـذه الألفاظ ويعلم مـا يجب أن يذكـر الله سبحانـه به»(٤٧). كذلك يفعل ابن وكيع التنيسي عندما سمع قول الشاعر:

يـا أيها الملك المصفى جوهـرًا   من ذات ذي الملكـوت أسمى من سما

نـور تظـاهـر فيك لاهـوتيه   فتكـاد تعلـم علـم مـا لن يعلما

فقال: هـذا مدح متجـاوز، وفيـه قلـة ورع وترك للتحفـظ لأنه جعلـه ذات الباري وذكر أنه حلّ فيه نور إلهي»(٤٨). وعندما عرض لقول الشاعر أيضًا:

أي عظيـم أتّقي   أي محـل أرتقي

وكل مـا قـد خلق الله   ومـا لـم يخـلـق

محتقـر في همتـي   كشعـرة في مفـرقي

قال هـذا ممـا لا أحب إثبـاتـه في ديـوانـه لخروجـه عن وجـه الكبر إلى حـد الكفر(٤٩).

أطلت في سرد أقوال نقادنـا الأولين وإيراد آرائهم في قضية خـروج الشاعر أو النـاثـر عن أدب الإسلام وإشكاليـة تجاوزه ما يجب أن يقف عنده في أمـر الدين وبعـده في بعض الأحيـان عمَّا يمكن السكـوت عليـه وأن شعـراء العـربيـة في عصورهـا جميعها أخـذ عليهم مـآخذ دينيـة وعقديـة وقد أدرك النـاس التجاوز لحدود الإسـلام عنـد بعض الشعـراء فـانصب نقـدهـم على الخروج والمآخـذ فبهـرجوهـا وخطأوا الشـاعـر فيها، وأبقـوا الشعـر بجملته في دائرة أدب الأمـة والشاعر بما صح من دينه في محيط الإسلام.

وكل ما مضى معلـوم مقرر في تاريخنا النقـدي وموروثنا الثقـافي وليس غرض سرده في هذا البـاب إلا من قبيل الاستئناس به لأن في ذلك قدوة لنـا نحن اليوم

عندما نـواجه الحال نفسها والأدب ذاته الذي نـراه قد تجاوز ما نريد لـه الوقوف عنده. فلا يلجأ الاجتهاد عند بعض المجتهدين في العصر الحاضر إلى ضرب من البعد عن سنة الماضين والإقدام على عمل قد يكون الضرر منه أعظم من تساهل الشعراء بالالتزام الديني الذي يطالبون به اليوم.

الأدب الإسلامي :

بعد أن أخذ البحـث هذه المساحـة من الزمـن مع الماضي ونقاده وجـلا أمام القارئ المعـاصر موقفهم ونظـر في حكمهم على قضية يهتم بها الحاضر الاهتمام كله يعود إلى واقع الحال اليوم والموقف من الأدب العربي المعاصر وينظر إليه وفيه ليبحث عن هوية الثقافة العربية الإسلامية في هذا الزمن. والأدب جزء منها بل هـو الجزء الأهم فيهـا وسيحاول طـرح شيء من الاجتهـاد في حـدود الممكن من الجهـد في ضـوء مـا يتاح من مصـادر المعـرفـة. والكل يعلم أننـا نحن العـرب المسلمين مررنا بمراحل ثلاث أو لنقل مؤثرات ثلاثة منذ أول هذا القرن:

الأول: قيام الحرب العالمية الأولى ومـا تمخضت عنه من أحداث غيرت مجرى التـاريخ بل حـددت المستقبل البشري حتـى اليـوم، ونهايتهـا كما يعلم الجميع بالنسبة للعرب والمسلمين اتصـال مباشر بالغرب وثقافته وأدبـه وهو اتصال غير متكـافئ وليس محايدًا بل منقـادًا بالقـوة إلى أحضان المنتصرين فيهـا إذ أصبحت البلاد العربية والإسلامية مستعمرة غربية تتعرض لكل وسائل التأثير والاستلاب الذي لا بد منه لحضارة عانت أعـراض الشيخوخة فانتهت بالهزيمة. ولم يمض عقدان من الزمان حتى ظهرت بـوادر الاكتساب في الشعر العربي في العراق وفي غيره من البـلاد العـربيـة ودخلت فنـون أخـرى مـن الأدب من أوسع الأبـواب كالقصة والرواية ووجدت مكانًا خاليًا فتمكنت.

الثـاني: بعـد الحرب العالميـة الثـانية دخل مـؤثـر قوي جـاءت بـه أمريكـا

بحضارتها الشابة وقدرتها العسكرية مع ما تميز به النمط الأمريكي من عامل جذب اختلف إلى حد بعيد عما عهده العرب والمسلمون من أدبيات الحضارة الغربية الاستعمارية فأضاف دخول أمريكا إلى العالم القديم عامل جذب نحوها جعل قوة حضارة الدنيا الجديدة كما نسميها مقبولة واكتشافها محبب مع ما ترفع من شعار الحرية الفكرية والدينية فتأثرت الثقافة العربية الإسلامية تأثرًا كبيرًا.

الثالث : صحب العاملين السابقين عامل ثالث لم يكن أقل خطرًا على الثقافة العربية الإسلامية من العاملين السابقين ألا وهو تعلق أغلب الأنظمة العربية والإسلامية بالتصورات الماركسية والاشتراكية في حقب الستينات الميلادية وما تلاه من قيام أنظمة تسلطية مستبدة في البلاد العربية والإسلامية قائمة على التزام ـ أيدولوجي ـ ومبادئ عقدية ملزمة وملتزمة بالتطبيق القسري لتلك المبادئ الطارئة التي لا تقبل التأثير البطيء الهادي ولا الحرية الجدلية في التطبيق التي كانت هي سمة العاملين الأولين، فتعرض الأدب العربي للتسخير الدعائي عند بعض الشعراء والأدباء وعددهم قليل ـ أي عدد الذين انجذبوا إلى ذلك البريق الطارئ ـ إذا قيس بأدباء العربية وشعرائها الذين صمدوا أمام التحدي الحضاري المتوجه بكل قوته وقدرته إلى التغيير والتأثير. ولكن المتابع لا ينكر ما لقيت هذه القلة التي استجابت للمتغيرات من اهتمام مبالغ فيه وانتشار واسع فلمعت أسماء تعد على أصابع اليد الواحدة وشهرت بالشعر وأسماء مثل ذلك عرفت بالقصة والمقالة والرواية وفنون الأدب الحديث الأخرى(٥١). وظهر للناظر المتسرع وكأن هذه الفئة القليلة هي كل من في الساحة الأدبية وكأن الأدب العربي قد تخلى عن مكانته لهذه الفئة أو تلك وقد أحس الناس أنهم يعيشون مرحلة تغيير جذري في الفكر والشعر والأدب والحياة، وعن هذا الإحساس نشأ شعور بالتأزم لدى بعض الغُيُرِ على ثقافة الأمة وموروثها الفكري الأصيل فدفع بهم التأزم النفسي إلى ضرورة الاستجابة للتحدي أو بمعنى أقرب إلى وصف

الواقع بـرد الفعل المتجاوب مع تيـارات التأثر والتأثير وأصبح هـدف التجاوب المنفعل هو الإبقـاء على الأدب التقليدي بشكلـه ومضمونه. وهنـا بدأ طـرح ما يسمى أَسْلَمَـة العلـوم وتأصيل المنهج وهـو طرح جـاد عنـد بعض المجتهـدين ومتردد حائر عند فئـة أخرى. وقد بدأت الآراء تنشعب عنـد ذلك وتناقش مبدأ فكرة أسلمة العلوم ـ والأدب جزء منها ـ ولكن هذه المناقشة كانت غير واضحة الأهـداف ولا متسقة المنهج ولهذا لم تثمـر شيئًا إلا مـا يخص الأدب؛ لأن عامـة المثقفين من أبناء الأمة أعرضوا عن متـابعة المذاهب الطارئة فكان إعراضهم دعمًا للأدب الأصيل والتزامًـا به في مضمونه وشكله فشـدوا أزر التيار المحافظ وزادوا سواد أتباعـه بينما كانت وسائل الإعلام ودوائر النشر تـدفع الفئة الأولى وتصقل مـواهبهم وتنشر إنتـاجهم الأدبي على الرغـم من رفض الذوق العـربي لأشكـال الأدب الحادث ومضامينه التجديدية والتغـريبية، وقد وصف أحد الباحثين بأن عامـة المثقفين العرب أعـرضوا عن الأدب الحادث وهم بإعـراضهم كما يقول: «يعززون الأفكار الخاصة بالماضي العربي ويرون المناهج المثالية في واحدة أو أخرى من الفترات السلفيـة وفي الفترة المبكـرة من التـاريخ الإسـلامي على وجـه الخصـوص.. لأنها تعتبر متأصلة في الثقـافـة العربيـة حيث تستقـر الأصالـة الثقافية الحقيقية التي تمنح العرب قوتهم وعظمتهم التاريخية وقد أصبحت إعادة تخليق هذا الماضي ومؤسساته في المجتمع العربي المعاصر قيمة يستحق أن تعاش كما تستحق الموت في سبيلهـا وفي إطار هـذا الإدراك فإن الثقافـة العربيـة يتزايـد اعتبارها مكتفية بذاتها وعلى ثقة من أصالتها»[٥٢].

في حين يرى بـاحث آخر أن القوة التي عبر بها رد الفعل الإسـلامي عن نفسه تتنـاسب مع قـوة صدمـة التحـديث الفجـائيـة واتساع الخطـو والحجم الـذي انفتحت به الأسواق العربية والحياة العربية أمام الفيض الغامر من المشروعات، والناس والأفكـار والأدوات التكنولوجية وقـد تسبب جميعها في تصدع جـوهري

للبنى الاجتماعية(٥٣).

بعد هذه التوطئة يدخل البحث إلى الشق الثاني من الموضوع وهو مصطلح الأدب الإسلامي الذي بدأ التفكير فيه منذ اثني عشر عامًا ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م ثم بدأ رسميًّا منذ سبع سنوات أي عندما اجتمع نخبة من الأدباء والشعراء ودارسو الأدب وبعض أساتذة الجامعات العربية والإسلامية عام ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م. وأنشأوا رابطة الأدب الإسلامي. وقد سبق قيام هذه الرابطة دراسات واجتماعات وندوات علمية كانت عن الأدب العربي الإسلامي وعن واقعه وحاضره وما أصابه من تراجع، وضعف أمام موجات من التوجه إلى التحديث والانجذاب إلى أدب الحضارات المعاصرة لا سيما الغربية منها وهو واقع يبعث قلق الغُيُرِ على مستقبل الأمة وثقافتها، كما أنه حافز قوي أيضًا على البحث عما يمكن أن يتخذ للتجاوب مع الواقع المعاصر. ولأن هذه الدراسة تدرك نبل الأهداف وراء اجتهاد النخبة التي دعت إلى مصطلح إسلامي جديد للأدب، وتعرف حبها لخير الأمة العربية والإسلامية وتشاركها هذا الحب وتشعر بالنقص الذي يعيشه الإبداع في الأدب العربي اليوم فإنها ستبسط وجهة النظر الأخرى(٥٤). بعد أن تم استقراء صالح لوجهات نظر مؤيدة وتم الاطلاع على أغلب ما ألف في مضمار الأدب الإسلامي من بحوث ودراسات قام بها عدد من أهل الحماسة للأدب الإسلامي وطرح وجهات نظر تعبر عن إحساس متميز في أهمية هذا المصطلح وكان أغلب المشاركين في هذه الدراسات أساتذة كبار في علمهم وفضلهم.

وفكرة الأدب الإسلامي فكرة مشرقة للنظر العاطفي المتسرع. إلا أن هناك من المحاذير المستقبلية ما يجعل المرء يهتم فيما سوف يترتب على ذلك من نتائج ستحاول هذه الدراسة بيانها فيما يأتي من صفحات، لأن حبنا للإسلام وانتماءنا

لمنهجه المستقيم يجعل الإنسان يكرر النظر ويعيد الدراسة قبل أن يقدم على أمر له ما بعده فيما يخص الأدب الإسلامي . والشاعر يقول :

تبين أعقـــاب الأمــور إذا مضت وتقبـل أشبــاهـــا عليك نحــورهـــا

ونحور الاحتمالات المتوقعة في قضية أسلمة الأدب كثيرة متشابهة لكن أعقابها خفية غامضة . والمسلمون منذ مطلع هذا القرن الميلادي الذي نعيش آخره تقبل عليهم النحـور متشابهة بل ربما جـذابـة واعـدة في تصورهم ثم لا تكـاد تنجلي عنهم حتى تصلهم الأعقاب ويتبين لهم ما لم يكن في حسبانهم قبل ذلك .

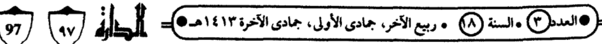
وتقسيم الأدب إلى إســلامي وغير إســلامي واحــدة من هــذه القضــايــا المتشــابهات ، ويجب أن تتسع صــدور المهتمين بـالأدب وأسلمتــه إلى طــرح احتمالات عدة يفترض بعضهـا فشل التجربـة ويفترض البعض الثاني رد الفعل لـدى الآخـرين ويفترض البعض الثـالث احتمالات النجـاح إن وجـدت(٥٥) . وسيحاول البحث دراسة ذلك كله في محاولة متجردة من العواطف التي كنا نقبل بها النحور المتشابهات ثم نبكي بها عنـد العواقب المتنكبات . فإذا رجح أو حتى غلب على الظن أن في ذلك مـا ينفـع ويقـوى بـه الأدب الإســلامي ، وجب أن يطرح مصطلح الأدب الإســلامي ومنهجه ووجب على كـل مسلم أن يتبعه وألا يحيد عنه .

وإن كان الأمر يوحي بعكس ذلك وجب الابتعاد والحذر منه .

وأول ما يطرح للمناقشة :

أسلمة الأدب :

لقد تحدثت عن أسلمـة الأدب بحـوث كثيرة ونـدوات عـدة وألفت في ذلك كتب بلغت العشرات اطلع البـاحث عليها أو على أغلبهـا وكان أفضل ما اطلع





عليه أربعة، هي القمة في التنظير للمصطلح الجديد للأدب الإسلامي وقد جاء اعتماد البحث عليها لأنها حملت أسلوبًا بيانيًا مشرقًا لا يستطيع المرء معه إلا أن يقدر جهود مؤلفيها ويدعو لهم بالتوفيق. إلا أنه لا بد من الابتعاد قليلاً عن تأجج العاطفة لينظر الأديب المسلم في شيء من التروي إلى ما يمكن أن يترتب على هذه النظرة العاطفية. وهذه الكتب هي: منهج الفن الإسلامي للأستاذ محمد قطب، ومدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي للدكتور عماد الدين خليل. ومقدمة في الأدب الإسلامي، للدكتور مصطفى عليان، ومقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، للدكتور عبد الباسط بدر.

وقد حشد هؤلاء المؤلفون ـــ ومن شاركهم رأيهم ـــ كمًا ضخمًا من الآراء والنظريات وشرقوا وغربوا بحثًا عن آراء انتقائية جيدة لكل عمل يستشف منه طعم الإيمان حتى لو كان مؤلف العمل على غير دين الإسلام فوصفوا شعرهم ونثرهم بأنه أدب فيه ملمح إسلامي و إيماني خالد(٥٦).

وهذا الفصل من البحث سيكون محكومًا سلفًا بأطر دعاة مصطلح الأدب الإسلامي وأطروحاتهم التي أشير إليها قبل قليل بصفتها هي الباعث على هذه الدراسة وستكون آراؤهم التي طرحوها هي محور النقاش. وهي آراء كثيرة منها آراء متميزة لا يمكن إلا أن يقف الباحث أمامها بشيء من التقدير والاحترام. ثم البحث عن سبب معقول دفع هؤلاء إلى المحاولة الجادة في تأطير منهج جديد للأدب في هذا الوقت بالذات وقد اتضح أن جميع الأطروحات والنظريات تتفق عندهم على معنى واحد هو الخوف من الحضارات المعاصرة والشعور بالضعف أمام قوة الجذب الهائل الذي يرون مجتمعاتهم الإسلامية تقبل عليه على حد ما يقول النص التالي(٥٧):

«لا يخفى على أحد أن العصر الحديث قد حمل إلى العالم الإسلامي أحداثًا

كثيرة معظمها قاتم وموجع ولكنه حمل أيضًا هزة فتحت العيون على قضايا مهمة وحاجات ملحة. . . فالحصار الهائل الذي يعاني منه المسلمون جعل أطرافًا كثيرة في حياتهم تخرج عن المنهج الذي يريدونه سواء في الفكر أو الاقتصاد أو السياسة أو الفنون أو الأدب. . . وقد كان الأدب واحدًا من هذه الميادين، إذ تحول قسط وافر منه في عصرنا الحديث إلى مواكبة تيارات ونظريات شتى، وتطوع في معركة سلخ المجتمع الإسلامي من عقيدته وصار ظلاً لمذاهب أدبية وفكرية شرقية وغربية».

إذن محاولة الخروج من الحصارالهائل كما ورد في النص هو بعض أسباب هذا المنحى الجديد في الأدب وهو أمر مشاهد وحقيقة واقعة. والشعور عند عدد من المسلمين بهذا الواقع أو الحصار كما سماه النص جعلهم يبحثون عن مخرج(٥٨) وهم تحت التأثير النفسي بسيطرة الحصارالهائل من الحضارات الغربية. والباحث عن الخلاص الآني لما يواجه من صعوبات لن يتمعن كثيرًا بالعواقب البعيدة النتائج المتوقعة لما يقوم به من عمل بل سيكون همه المخرج من الحصار وحسبه ذلك. وهذا الاجتهاد غير مسلم به فليس البحث عن مخرج من الواقع هو الحل الأمثل بل قد تكون المواجهة هي الأولى أو الانتظار للوقت المناسب أو حتى المهادنة عند الضرورة هي الأصلح.

وهناك سبب آخر ردده دعاة المصطلح الإسلامي وهو المجاراة والمماثلة لما لدى الناس من نظريات وفلسفات فعزّ عليهم ألا يكون للإسلام في أدبه مثلما للقوم في آدابهم، يقول أحد الداعين للمصطلح الجديد(٥٩): (إذا كان أدباء ونقاد المدرسة المادية، ونحو المادية قد طرحوا نظرياتهم بهذا الخصوص أفلا يتحتم على الأدباء الإسلاميين أن يدلوا بدلوهم).

ويقول آخر(٦٠):

(فيقال: أدب إسلامي على نحو ما قيل أدب وجودي وأدب اشتراكي وفي

الحقيقة لم تعـد هذه القضية في حـاجة إلى جهد كبير لإثبـاتها، فالأيدولـوجيات التي ظهرت في الغرب وما زالت تظهر بين حين وآخر صنعت إطارًا أدبيًّا خاصًّا بها وأنشأت مصطلحها الأدبي دون عوائق تـذكر، وقد تقبل النقد أطـرها وأجاز مصطلحاتها ودرسها دراسة وافية).

وقد اعتمدت النصوص السابقة على مـا في الغرب وأشارت إليه وجعلته مبررًا لقيام مصطلح أدب إسـلامي. فإذا وجد في العـالم أدب وجودي واشتراكي فإن ذلك مشجع على مجاراته أو الاستئناس به بينما محور الجدل في أغلب آرائهم يحذر من الاقتداء بـالغرب أو الشرق ويعيب الأدبـاء المسلمين أو العرب الـذين قلدوا الثقافات الغربية أو الشرقية وانبهروا ببريقها ويعدون ذلك نقصًا في الدين وطعنًا في الأدب، ولكنهم لم يستطيعـوا تجاهل مــا يحدث في الغـرب والشرق فجـاءت آراؤهم مملوءة باقتباسات من الشرق والغرب تؤيـد ما يذهبون إليه وأنه موجود في العالم المعاصر وأن الأدباء الغربيين والشرقيين يأخذون به ويفعلونه.

ونحن نختلف مع دعـاة مصطلح الأدب الإسلامي الجديـد ونقول: إنـه لا يجب علينا أن نعمل مـا تعمل الأمم الأخرى، ولا يتحتم علينـا أن نقتدي بهم، فإذا كانت لهم نظريات مادية ونحو مادية كما يقول النص السابق، فإنه ليس من الحزم أن نلغي شمـوليـة الإسـلام وتسـامحه حتى نجـاري القـوم في مـاديـاتهم. فالمجتمعات الإسلامية تؤمن بأن الإسلام عامل حاسم في حياتها حتى يومنا هذا وفي الوقت نفســه فإنه لا يـوجد هـذا الإيمان عند أهل تلك المبـادئ المادية. ولا يمكن المقارنـة بين مجتمعاتنـا وتلك المجتمعات إلا إذا صـدق الناس بعض آراء رواد مصطلح الأدب الإســلامي واعتقـدوا بأن المجتمعــات الإسـلاميــة هي مجتمعات جاهلية منحرفة كما يقول النص التالي(٦١): «وعمر بهاء الدين الأميري شاعر سـوري مسلم... رقيق العاطفة في تعبيره عذوبة تعبر عن عـذوبة روحه

وهـو يحاول في هـذا المجتمع الجاهلي المنحـرف الـذي تشتبك حيـاتـه بحيـاتـه وتصطدم مفاهيمه بمفاهيمه . . يحاول أن يعيش مسلماً بقدر ما تطيق روحه» .

ولا شك أن هذا نص متجـاوز، وغيره مثله كثير في نظريـات كتّاب مصطلح الأدب الإسـلامي التي اطلعت عليهـا ويكفي هـذا النص غلـوًّا أنـه حكم على المجتمعات الإسـلامية بالجاهلية والانحـراف دون تخصيص وعمم دون استثناء وهو تعميم خـاطئ وتصور متوهم ولـو كان أكثر حيطة أو ورعًـا فوصف بعض الأنظمة مثلاً في العالم الإسلامي الحاضر بهذه الصفة أو وصفها كلها بذلك إذن لكان لقـوله محمل والتمس له فيـه عذر ولزلته مخرج ، أمـا أن يصف المجتمعات المسلمة المغلوبة على أمرها كلهـا بالجاهلية دون استثناء فهذا حكم مردود وتسرع غير مقبول . وقـد دفعه إلى هذا الحكم الشعور بـالحصار الثقافي الغربي والتـوجه الذهني الذي كانت نتيجته البحث عن مخرج منه ـ أي من الحصار ـ والزعم بأن الأمة هالكـة كما يقول في مكان آخر من كتابه : (كـانت في نفسي أزمة كبيرة أزمة الشعـور بـالضيـاع الكامـل في الحياة وعبـث الجهد في هـذه الحيـاة المفضيـة إلى الزوال :

ثـم مـــــرت بي دورات الليـــــالي
وانطـــوى السحـــر الـــذي غشى خيـــالي
وإذا «بـــالحق» في الكـــون بـــدا لي
وإذا النـــاس جميعًـــا في ضـــلال
مـــا الـــذي يـــرجـــون في دنيـــا الـــزوال
أنـــا والـــوهم الـــذي يشغـل بـــالي
في غـد نـذهب في طيـات هـــاتيك الـرمـال
ثم يمضي الكـــون في التيـــه المعمى لا يبـــالي

وقد زعم أن هذه الأبيات كانت تعبيرًا عن أزمة شك عصفت به في فترة من حياته وانتهت باليقين. إلا أن المرء يجد أثر هذه الأزمة لا يزال ملازمًا لبعض الأطروحات التي تتفلت في ثنايا رؤياه للناس كما مر في نصه الأول وكما سيأتي في نص آخر. وقد تكون الأزمة قد تحولت عنده من الشك في الله إلى الشك في الناس وأعمالهم فجعل المجتمعات الإسلامية ضائعة ومعرضة غير مستفيدة من دينها أو إسلامها وفي هذا الرأي ما فيه من بعد عن المنهج العلمي والطرح الفكري وفيه الخروج عن أسس المعرفة العامة بحال المجتمعات الاسلامية التي لم تخرج عن دينها. يقول الكاتب[٦٢]: (وقد كان يخطر في حسي دائمًا أن العرب لم يستفيدوا من القرآن ولا من الإسلام في إنتاجهم الفني). تلك خَطَراتٌ لا شك، ولكنها خَطِراتٌ لا يبعثها إلا الوهم الذي لا يرتكن إلى حقيقة الواقع، إذ كيف يصرح أديب مسلم في هذا العصر بأن العرب لم يستفيدوا من القرآن ولا من الإسلام في إنتاجهم الفني، والكل يعلم أن الدراسات البلاغية جميعها والنصوص الأدبية والشعر منها خاصة إنما سخرت لخدمة القرآن والاستفادة من بلاغته وإعجازه في تطور الأساليب العربية الفنية منذ أن بدأت الحرب الهجائية بين المسلمين في المدينة المنورة ومشركي قريش حتى استقرت النظريات الحقيقية للإعجاز القرآني. وملئت المكتبة العربية الإسلامية بالكتب التي كان محورها بلاغة القرآن وشواهد الشعر العربي وما تلا ذلك من دراسات فنية لنصوص مختارة من الأدب العربي والفن الشعري وكان إعجاز القرآن وأسرار البلاغة وغيرهما عشرات من الكتب قد اتخذت الإنتاج الفني مصدرًا من مصادر الارتواء الوجداني. أفيحق بعد هذا كله أن يزعم أحد من الناس بهذه الصراحة العارية أن العرب لم يستفيدوا من القرآن ولا من الإسلام في إنتاجهم الفني؟!. والغريب أن هذا الزاعم لم يكد يذهب أسطرًا بعدما قال جملته تلك حتى نقضها مستشهدًا بنص تداولته كتب الأدب وأحاديث السير. وهو أن العرب الوثنيين

فضلاً عن العـرب المسلمين تأثروا بـالقرآن واستفـادوا منه ومنهم من قـاده تأثره ذلك إلى الإسلام فيقول(٦٣): (فتلقوه ـ يعني القرآن ـ مأخوذين مبهورين، حتى الذين لم يسلموا منهم. يتجلى ذلك في حديث الوليد بن المغيرة الذي لم يسلم؛ قـال: فماذا أقول فيـه؟ فوالله مـا منكم رجل أعلم مني بالشعـر، ولا برجـزه ولا بقصيدة، ولا بأشعـار الجن. والله ما يشبه الـذي يقوله شيئًـا من هذا. والله إن لقوله لحلاوة، وإنه ليحطم ما تحته وإنه ليعلو وما يعلى. كما يتجلى في كلام عمر حين أسلم: فلما سمعت القرآن رَقَّ له قلبي فبكيت، ودخلني الإسلام).

بأي القولين نأخذ أبقوله الذي يزعم أن العرب لم يستفيدوا من القرآن إلى اليوم أم بقولـه الذي وافق ما كـررته كتب الأدب وبيّنت إدراك العرب لإعجـاز القرآن حتى المشركين منهم لم يحل شركهم وحربهم للدعوة وانصرافهم عن الإسلام بينهم وبين الاستفادة ذوقيًا وفنيًـا من نص القرآن والتفاعل الوجداني بـه. ورأيه هذا لا ينقضه هذا البحث فحسب بل ينقضه رأي آخر لأحد كبار الداعين إلى مصطلح الأدب الإسلامي وهو يتفق معه في رؤاه ويوافقه في الأهداف والوسائل والغايات وقد وقف جهده على بيـان سلامة الدعوة إلى المصطلح الجديـد للأدب. وله في ذلك أكثر من كتاب يقول(٦٤): (إن القرآن جاء لكي يخاطب كينونة الإنسان.. عقله وحسه وروحـه وأعصابه ووجدانه وجسده وأحـلامه ورؤاه ومن هنا انبعث من بين دفَّتَيْـه آلاف الخريجين على مرّ العصـور كلهم كانـوا ذواقين وكلهم كانـوا نقادًا).

هؤلاء الآلاف الذين غـابوا عند أحـد رواد مصطلح الأدب الإسلامي حضروا عند رائد آخـر في هذا المضمار وسبب الغياب والحضور عنـد كل منهما هو تأجج العواطف التي يناقشـون فيها قضية مصطلح الأدب الإسلامي وضبـابية الفكرة التي يـريدونها، وسيرد فيما ينقل من أقـوال بعضهم الخلط بين عـواطف الإيمان

عند البشر وأخلاقيات الإنسان التي يفطر عليها. وهذا موضع للاستشهاد من من كتاب «مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي» ينقض رأي كتاب «منهج الفن الإسلامي» سنورده ونكتفي به هنا[٦٥]: (لقد انطلق الجرجاني والآمدي والقيرواني ومئات غيرهم من بين صفحات القرآن وراحوا من ثم يتجولون في معطيات الشعر والنثر والفنون بعد أن علمهم كتاب الله الكثير من أسرار البلاغة والبيان وطرق الأداء والتعبير ومقاييس التذوق والنقد وأساليب الإبداع والجمال).

يخلص الأمر إلى أن التضارب الذي يراه المتابع لهذه الآراء لا يصعب تفسيره لأن انبعاث فكرة مصطلح الأدب الإسلامي كان الدافع إليها الخوف من المستقبل والريب في الحاضر والشك في الواقع الإسلامي المعاصر وهذه العوامل الثلاثة أو أحدها إذا تمكن من نفس الإنسان دفعه إلى العمل للخلاص، ولكنه يبقى مدخولاً بالخوف والشك فتضيق أمام عينيه مسالك النظر وتحاصره رغبة السلامة فيقع في دائرة الضيق حتى لا يجد متسعًا في الأرض يؤمن خوفه كما قال الشاعر:

رأيت بلاد الله وهي عريضة ... على الخائف المذعور كفة حابل

ورؤية المجتهدين في تصنيف أدب الأمة الإسلامية ـ إلى إسلامي وغير إسلامي ـ رؤية من يعيشون في كفة حابل الخوف في هذا العصر، وهم على حق في تخوفهم وبحثهم عن المخرج إلا أنهم ليسوا على حق بارتكاب الخطأ من أجل البحث عن مظنة الصواب وإن كان لسان حالهم ينطق بمعنى الشاعر الإسلامي الأول:

لقد أظهر الجور الولاة وأجمعوا ... على ظلم أهل الحق بالغدر والكفر

وقد ضيقوا الدنيا علينا برحبها ... وقد تركونا لا نقر من الذعر

لكن الخوف مبالغ فيه والحركة الإسلامية هي الظاهرة القوية في هذا الوقت وليس هناك سبب في التعجل والابتداع لأمر قد يكون له ما بعده، لا سيما إذا كان مما يمس بنيانًا كاملاً مضت الأمة عليه منذ نزل القرآن ولم تفرط فيه ولم تصنفه على الرغم من المواجهة التي حدثت بين المسرفين على أنفسهم من الشعراء المسلمين الأولين وبين الملتزمين من النقاد الصالحين. فكان المخرج من معضلة عدم التزام الشاعر واضحًا عند القدامى من النقاد وهو تعيين الشعر الماجن أو الشاعر الفاسق ووصفه بمجونه وفسقه وتحديد الخروج على أدب الإسلام، ولم يجدوا في رؤاهم الإسلامية ضيقًا يدفع بهم إلى التماس الأعذار والخروج بإجماع الأمة إلى التشتت والاختلاف والتصنيف الضيق الذي يدعو إليه مصطلح الأدب الإسلامي في هذا العصر.

أمر آخر ألمحت له النصوص التي نقلت عنهم وهو أنهم لا ينفكون يكررون الاقتداء والاستئناس بتعدد مذاهب الغرب والشرق في مناهج الأدب ومصطلحاته فيقولون(٦٦): «وإذا كان التاريخ الأدبي لم يعرف مصطلح الأدب النصراني مثلاً فإنه قد عرف مصطلحات مرادفة لها مثل الأدب الميتافيزيقي (Metaphysical Literature) والشعر الديني (Religious Verse) والمسرح الديني (Religious Drama)». وغاب عنهم أن الغناء والموسيقى جزء من الطقوس الدينية التي تمارس في الديانات الأخرى، وإذا وجدت فيها فهي لحاجة أهلها إلى ذلك، أما الإسلام فإن إباحة هذه الفنون فيه موضع خلاف بين المسلمين. وهذا يعيدنا مرة أخرى إلى الجدل القائم حول الاقتداء بالغرب أو عدم الاقتداء به وما أخذه دعاة مصطلح الأدب الإسلامي على أبناء لغتهم وجلدتهم هو أنهم يقلدون الغرب ويسعون وراءه في كل صغيرة وكبيرة ويجعلونه لهم قدوة ومثالاً. فأين وجه الخلاف إذا عادوا هم إلى الغرب يقتدون به ويبررون دعوتهم إلى المصطلح الجديد في الأدب الإسلامي بما لدى الغرب من مصطلحات مماثلة ولما

يتبع بالغـرب من مناهج ومذاهب ولم يقفـوا عند هذا، بل ذهبـوا أبعد من ذلك حين وصفوا شعـر النصارى الغربيين بأنـه إسلامي وأن نقل ما لـدى الغرب من شعـر إسلامي أو إيماني هـو أمـر مهم ومطلـوب كما يقول أحـدهم: «لقـد فتح الأستاذ محمد قطب البـاب على مصراعيه أمام النقاد والفنـانين الإسلاميين وبدأ الطريق فاختـار نماذج من الأدب الإسلامي للشاعر الهندي طـاغور، وللكاتب المسرحي الأيرلنـدي ج.م. سينج وعلى الأدباء والفنانين الإسلاميين أن يـواصلوا المسير»(٦٧).

كما يـردد رواد مصطلح الأدب الإسـلامي في دفـاعهم عن منهجهم الجديـد كلمات ينقلـونها عن الغـربيين والشرقيين على مختلف مللهم ونحلهم ويصفـونها بـالقيـم الإيمانيـة كقـول بعضهـم «فـالقيم الإيمانيــة في مسرحيـة مـركـب بـلا صياد»(٦٨). وقولـه عن المسرحية نفسها: «نجـد نموذجًا لـلأدب والفن اللذين ينبثقان عن تصور إيماني للحياة والعالم والأشياء دون اعتساف... هذا الانبثاق العفوي للتصـور الإيماني الذي كثيرًا ما تقنـا إليه في معطيات الإسـلاميين الأدبية والفنية»(٦٩).

ربما يتقبل الناس منهم مثل هـذه الإشارات إذ يصفون الإيمان والارتبـاط به. لأن الإيمان كلمة موجودة في الأديان جميعها لكن الذي يستحيل قبوله والتصديق بـه هـو أن يتحول الإيمان عنـدهم إلى إسـلام ويصبح شعـر طـاغور إسـلاميًـا ومسرحية سينج إسـلامية وكذلك مسرحيـة «أليخاندرو كـاسونا» إذا كـان الأمر كذلك أي إذا أصبح هـؤلاء الأدباء إسلاميين وأصبح شعرهم إسـلاميًّا فإن الأمر يحتـاج إلى طـرح السؤال الآتي. مـا المراد بمصطلح الأدب الإسـلامي؟ هل هـو النخل والانتقاء لـلآداب الإنسانيـة وتلمس ما فيها من بقـايا إيمانيـة أو أخلاق إنسانية؟ ثم لماذا يُخرج الأدبـاء الذين ينتمون إلى الإسلام في الـوقت الذي يدخل

فيه أدب أقوام لا يؤمنون به بل يحاربونه ويعتنقون أديانًا تحاربه وتضاده؟!.

إن الباحث يقع في معضلة الاختلاف والتوافق عند هؤلاء، ومعضلة التمايز والاندماج ومعضلة البحث عما يراد بالمصطلح الإسلامي وهل الكاثوليكي الأيرلندي والإسباني والهندوكي وأضرابهم أصبحوا نماذج للأدب الإسلامي في شعرهم ونثرهم؟!.

لماذا يرفضون الشعر والأدب الذي أنشأه شعراء وأدباء منا إن لم يكونوا ملتزمين في شعرهم وأدبهم؟ فإنهم لا يزالون في حوزة الإسلام وحظيرة الدين ولا يعلم عن أحد منهم أنه أعلن كفره وخروجه من الملة. ثم كيف نقبل أدب قوم لم يعرفوا الإسلام ولم يؤمنوا به ثم نصفه بأنه يحمل نماذج إسلامية؟ ونطالب الأدباء المسلمين أن يحذو حذوهم.

إن بعض رواد مصطلح الأدب الإسلامي يندفعون بعواطف جياشة ويتلقطون النماذج ويبحثون عن الأمثلة ويقفون أمام مشكلات مزدوجة ألزمتهم بها عملية النخل والانتقاء والغربلة للفكر البشري كله، وغفلوا عن معيار الأخلاق. فإذا وجدوا منه شيئًا مبثوثًا في الفكر الإنساني التقطوه وأشادوا به على أنه إيماني مرة وإسلامي مرة أخرى ولم يذكروا قول النبي ﷺ في هذا السياق: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق». فما عند طاغور وسينج وكاسونا وغيرهم لا يعد نماذج إسلامية ولا إيمانية، وإنما يعد من الأخلاق الطيبة التي فطر الإنسان عليها وجاءت الرسالات السماوية تتم مكارمها. أما معيار الإسلام فلا يسمح بهذا الادعاءالواسع الذي يجعل عُبَّاد البقر وأهل التثليث إسلاميين في الوقت الذي يخرج عن دائرة الإسلام أبناؤه وأهله إذا وجد أن بعض مضامين شعرهم وأدبهم لم تكن ملتزمة الالتزام الإسلامي الكامل. لقد بلغ الأمر ببعضهم من أجل تسويغ مصطلح الأدب الإسلامي أن يحول معنى نص أدبي عند بعض

الشعراء إلى فهم بعيد عن دلالته المباشرة، فقد أخذ قصيدة صلاح عبد الصبور «الناس في بلادي» وحللها حتى وصل إلى قوله:

وعند باب القبر قام صاحبي خليل
حفيد عمي مصطفى
وحين مد للسماء زنده المفتول
ماجت على عينيه نظرة احتقار
فالعام عام جوع

فقال في معنى هذا النص:

«ولا يكتفي الشاعر بعرض هذه الصورة القذرة، بل ينهي القصيدة بلقطة سريعة أشد كفرًا وقذارة.. فخليل الذي يرفع زنده متحديًا السماء ينظر أيضا باحتقار..»[٧٠].

وهذا المقطع لا يحتمل إلا المعنى المباشر المعروف فقد وصف وفاة الشيخ مصطفى وقيام الناس على دفنه وفيهم حفيده خليل الذي مد يديه إلى السماء على قبر جده داعيا له كما يفعل المسلمون.

والكاتب يعرف ما يقول الشاعر ويعرف عادات المسلمين في الدفن والصلاة وكيف يرفعون أيديهم عند قبور موتاهم داعين لهم بالمغفرة والرحمة. والشاعر وصف ما اعتاد الناس فعله لكن نتيجة الحكم المسبق على الشاعر جعلت الكاتب يتصور أن ذلك حين يأتي على لسان صلاح عبد الصبور فهو تحدٍّ للسماء لا استمطار للرحمة على الميت:

وما لا نختلف مع الكاتب حوله هو أن جو القصيدة استهزاء بالدين وهي تحمل مقطعًا هو كفر بلا جدال لكن الكاتب تجاوزه واختار مقطعًا يصور

الخشوع والدعاء للميت وجعل مد اليدين بالدعاء تحديًا للسماء .

ولو كان هذا المقطع في شعر طاغور أو كاسونا أو سينج فلربما كان إسلاميا يظهر الخوف من الله والرغبة في رضوانه ، والعدل يقضي أن توصف قصيدة «الناس في بلادي» بأنها استهزاء بشعائر الإسلام وأن الشاعر سخر وتهكم من خليل وهو يرفع يديه إلى السماء يدعو الله لجده ، والحكم على القصيدة لا يختلف عليه اثنان ذلك هو الفهم الصحيح للنص دون تمحك وذلك هو الذي يجب أن يلتزم به الناقد المسلم (٧١) ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ الآية (٨) سورة المائدة .

لماذا الاعتراض على مصطلح الأدب الإسلامي؟

الإجابة عن هذا السؤال تأتي من كتاب «مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي» الذي يوطئ له المؤلف بقوله : «هذا الكتاب دعوة إلى التنظير وإلى حوار يسبق التنظير حول عدد من المفهومات الأساسية والفرعية في ميدان الأدب ، وذلك لإبراز الرؤية الإسلامية للأدب وتفصيل الحديث في مهمته ، وصياغة الأصول الأولى للمقاييس والقواعد التي يأخذ بها الأدباء والنقاد والدارسون ، فما الأدب الذي نريده لمجتمعاتنا الإسلامية؟ وما مهمته؟ وأين تقع القيم الفنية فيه؟ وما مقدار اهتمامنا به؟ وما المكانة التي سنعطيها للأدب في ساحاتنا العلمية؟ وكيف ننظر إليه وسط تطلعاتنا إلى التطور والتقدم؟ وكيف نتعامل مع الأجناس الأدبية الجديدة؟ وماذا نأخذ من مذاهب الأدب الغربي وماذا نترك؟»(٧٢) .

النص السابق يحمل موضع الخلاف ومنطلق الجدل حول مصطلح الأدب الإسلامي الجديد وقد ملئ بأفكار متشابكة لما يراد بالأدب الإسلامي أو ما سوف يعنيه مصطلح الأدب الإسلامي . فهو تارة دعوة للتنظير ودعوة إلى حوار يسبق التنظير، وهو تارة أخرى تفصيل في مهمة الأدب وصياغة الأصول الأولى له ، ثم

هو وضع للمقـاييس والقواعـد التي سيأخذ بها الأدباء والنقـاد. أما سـؤاله عن ماهية الأدب الـذي نريده، وما إلى ذلك من مواقف التسـاؤل المحيرة القول بأننا نضع بـدايات أولى وأصـولاً جديـدة للأدب فإنها تجعل المتـابع في حيرة لأنها لا تجيب عـن مصير الموروث الهائل من الأدب الـــذي سبق فترة التنظير والحوار اليوم، ذلك الموروث الذي بدأت طلائعه منذ بعث محمد ﷺ إلى يومنا هذا، كل ذلك الإرث الأدبي الباذخ تجاهلـه السؤال وألغاه ولكنه لم يستطع الاستقـلال عنه فحـوّلـه إلى مـادة لـلاجترار والنخل والانتقـاء والتصنيف ضمن أطـر المصطلح الجديـد، فقد وجـد دعاة مصطلـح الأدب الإسلامي أن الإبـداع ضمن المنهج الـذي حـددوه غير قـوي وأن المحـاولات المستميتـة التي قـام بها بعضهم دون مستوى التـذوق الفني فعادوا إلى معين الأدب العربي الإسـلامي فوجـدوه زاخرًا برؤى بعثها الإسلام ولهج بها الشعراء العرب المسلمون عفو الخاطر في تمثيل إيماني صادق نثـروه في شعرهم ونسقوه في مقاطع أدبهم بتأثـر ذاتي غير مفروض وليس ملتـزمًـا التـزامًا يحصره في أطـر الأطـروحـات التنظيريـة، فسلم أداؤهم من الجفـاف، وتنـاغم مع عـواطف السماحة والـرحمة وتجاوب مع مكـارم الأخـلاق وفضائل الإسلام.

والسؤال الذي يطرحه دعاة مصطلح الأدب الإسـلامي يثير مشكلات البداية أو يعلنها ويبحث عن أصـول حادثة جـديدة للأدب المطلوب، وكأن السـاحة الأدبية خلـوٌ من البدايات والأصـول الفنية، وكأنما الأمـة الإسلامية لم تـوجد إلا اليوم أو أن الإسلام جاء توًا لنبحث عن أدب يناسبه ويوافقه.

وهنا يكون مـوضع الخلاف أو السؤال المنغلق في ذاتـه على الرغم مـن أن هذا الانغـلاق لم يغب عن بال الـداعين إلى مصطلح الأدب الإسـلامي وقد تصـدى لعرضه الـدكتور عبد الباسط بدر في كتـابه مقدمة لنظـرية الأدب الإسلامي[٧٣]

تحت عنوانات شتى وبثه في صفحات الكتاب كله، مثل قوله في أحد فصول بحثه الذي قدمه لندوة الأدب الإسلامي: «الأدب الإسلامي بين أنصاره ومعارضيه»(٧٤) وهو طرح مرفوض في معناه وغير مقبول في مبناه؛ لأن الأدب الإسلامي لا يرفضه مسلم ولا يعترض عليه. والأصلح ـ وقد لجأ إلى هذا الطرح ـ أن يقول رأي دعاة مصطلح الأدب الإسلامي ورأي معارضي هذا المصطلح، وقد زاد الطين بلة بأن جعل نفسه الخصم والحكم في ذلك؛ إذ يقوم بطرح سؤال افتراضي مجرد ثم يجيب عنه من وجهة نظره هو وبتصور نظري مجرد أيضا، وفي سبيل حماسته التي نقدرها له ونحترمها، ذهب يجمع في بعض الصفحات بين النظريات والنماذج كقوله: (٧٥) «إن الأدب ولد في أحضان العقيدة ونشأ في طبيعته حاجة للارتباط بها. فلما بدأ الأفراد والمجتمعات بالتحلل من العقيدة الدينية اتجهت تصوراتهم إلى عقائد بديلة كما رأينا». ثم يقول: «وقد شهدت الأمم النصرانية تحللاً قويًا من العقيدة في عصر النهضة الصناعية».

وفي صفحات أخرى يناقش نظريات الأدب على أنها نماذج كقوله: «إن تنظير الأدب الإسلامي إنصاف للعقيدة الإسلامية، فالعقيدة متهمة عند المغرضين والمشككين بأنها لا تشجع الأدب لأنه يعتمد الخيال، والخيال في فهم القاصرين نوع من الكذب لا يرضاه الدين»(٧٦).

وعلى الرغم من حشد الأدلة المقبولة على سلامة البحث عن مصطلح جديد للأدب ومسوغات هذا البحث والاحتراز الحصيف عند بعض المؤلفين الذين اطلعت على أعمالهم ومن أهمها وأكثرها حماسة كتاب الدكتور عبد الباسط بدر (مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي) إلا أن هذه الآراء تبقى اجتهادًا فرديًا ورأيًا شخصيًّا يمثل وجهة نظر يسهل الرد عليها من الغُيُرِ على شمولية الإسلام وأدبه

وثقـافتـه . ويسهل استغـلالها من قبـل الـذين يتربصـون بـالمسلمين وبـالأدب الإسـلامي ، ويسهل وصفها عنـد آخـرين بأنها طائفيـة أدبيـة جديـدة ويسهل مقابلتهـا بشبيه سابق نـال حظًّا سيئًا ونقـدًا لاذعًا وهـو لويس شيخو في كتـابه شعراء النصرانية .

ويسهل التـوريط الإيجابي لهذا المصطلح حتى يحشر في زاوية ضيقـة ثم يحاكم على أنه نموذج لـلأدب الإسلامي . ويسهل أشياء وأشيـاء كثيرة لم تخطر على بال دعاة مصطلح الأدب الإسلامي ولا على بال معدّ هذا البحث ولكن الأمر لا يزال في دائرة النقـاش وفي مخاض التجربـة ولعل وجهة نظـر أخرى مثل هـذا البحث تظهر ولو جزءًا يسيرًا لما قد يكون عليه الرأي الآخر حتى وإن كانت هذه الوجهة لا تختلف في الغـايـة التي يسعـى إليهـا دعـاة مصطلح الأدب الإسـلامي وإنما تختلف في الوسائل التي تحقق تلك الغاية .

وقد نطلب من المتحمسين إلى المصطلح الجديـد النظـر في النقـاط الآتيـة والمراجعة الواعية على ضوئها :

١ ـ نؤمن أنـه لا مشاحة في الإصـلاح لو كان هـذا المصلح الحادث مبنيًا على دراسة للأدب قائمة على وضوح في الرؤية يمكن أن يصنف بعد استقرائه هذا التصنيف ويطلق عليه هذا الاصطلاح إذ لا مشاحة في ذلك .
وليس هناك حاجة تدعـو لتحوير المصطلح أو تغييره أو تخصيصه فيما لو كـان مصطلحا مجردا تعـارفـه النـاس ، فما بالك إذا كـان هـذا المصطلح يخصص عمـوم الإسلام لصالـح أدب يتوقع حـدوثه أو ينظّر لـه قبل أن يوجد على أرض الواقع ؟

٢ ـ إن الإسلام معنى شامل للحيـاة كلها وإضافة صفـة الإسلام إلى جزء من مناهـج الحياة أو نشـاط فكري ، وتعـريفه بـه يحرر الأجزاء الأخـرى منه ، ويسلبها هويتها ويجردها من انتمائها ويدفعها إلى أن تنصرف للبحث عن

صفة أخرى ترضاها أو تتضمنها غير صفة الإسلام. وهذا لن يكون في صالح الأدب ولا في صالح الإسلام.

٣ ـ إن الصفة تابعة للموصوف كما يقول النحويون وعندما يصف بعض النقاد أدبًا ما بأنه اشتراكي أو وجودي أو ماركسي.. إلخ فإن ذلك استقراء للأدب ووصف له بعد وجوده، وهو رأي نقدي تابع للعمل غير سابق عليه وليس تصورًا لما يمكن أن يوجد. أما ما يسمى بمصطلح الأدب الإسلامي أو ما يمكن أن يوصف بهذه الصفة فإنه لم يوجد حتى الآن، ودعاته يخططون لإحداث شيء وإيجاده ويضعون أطرًا فارغة لتملأ بعد ذلك بما ينطبق من أوصاف، وعندما يحدد أدب ويقنن فإن ذلك التحديد يخضعه للتأطير القسري ويحد من قدرات الأديب ويلزمه بتصور مسبق ويضيّق عليه دائرة الإبداع في شكل إلزامي تفرضه إرادة مسبقة للعمل الفني وهنا تحدث إشكالية التقنين وما يتبعها من تقريرية الأداء وصرامة الالتزام.

٤ ـ **المفروض أن يكون العكس أي أننا يجب أن نصنف الأدب الماجن والفاسق والمكشوف ونحدده ونحصره ونضيق عليه ونسميه باسمه فيبقى الحجر والحصر للأدب المرفوض دينيًا ويبقى الشمول والانطلاق للأدب العربي الإسلامي دون تعليق لافتة الإسلام عليه لتكون القاعدة العريضة للأدب العام الذي لا يحصر ولا يقنن.**

٥ ـ إن دعاة مصطلح الأدب الإسلامي قد مضى على نشاطهم عشر سنوات كلها حماسة وعمل دائب للتنظير وتبنت جامعات كبيرة الفكرة وعقدت مؤتمرات لها أيضًا وألفت كتب لا بأس بعددها وقامت دراسات عليها لكن أغلب أعمالها وأهم نشاطاتها انصب على التنظير ولم يخط خطوة ناجحة أو مبشرة بنجاح في الجانب الإبداعي.

٦ـ كل ما اطلعت عليه من كتب وبحوث ومحاضرات ومقابلات صحفية مما تناولت الأدب الإسلامي تحدثت من منطلق عاطفي يقدر ويحترم وإن لم يقدم حجة مقبولة إسلاميًا ولا مبررًا دينًا، ولا اقتداء بأحد من سلف الأمة ولا جماعة المسلمين بل إن أكثر تلك الدراسات انضباطًا في التقنين هي دراسة الأستاذ محمد قطب «منهج الفن الإسلامي»، ودراسة الدكتور عماد الدين خليل، وفي هاتين الدراستين مصداق لحديث رسول الله ﷺ لتتبعن سنن من كان قبلكم حذوَ القُذَّةِ بالقُذَّةِ حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه»، فقد استدلا على ما يذهبان إليه من تقسيم الأدب إلى ديني وغير ديني بما فعل الغربيون والشرقيون فأورد الأستاذ محمد قطب طاغور مثلاً شرقيًا والراكبون في البحر RIDERS to the sea للكاتب الأيرلندي Jim Sunig مثلاً غربيًا ثم ذكر الكاتب الأستاذ قطب أنه أورد المسرحية «لأنها تحمل طابعًا نصرانيًا واضحًا شديد الوضوح بمقدار وضوح الهندوكية عند طاغور». ومثل ذلك مسرحية مركب بلا صياد لكاسونا التي استشهد بها الدكتور عماد الدين خليل.

والفارق بين الإسلام والنصرانية لا يخفى عليهما، لكن بحثهما عما يسوغ رأيهما ألجأهما إلى المقارنة وأنساهما التحذير من الاقتداء بغير المسلمين في أمر الدين لا سيما أننا نعلم أن النصرانية قد فصلت أمر الحياة عن أمر الآخرة في حين أن الديانات الشرقية ومنها الهندوكية تهتم بالروح وتسرف باهتمامها حتى الفناء. وليس ذلك من شأن الإسلام في شيء، لأن المسلمين يعتقدون شمولية الإسلام للدنيا والآخرة.

٧ـ تتصف بعض النظريات التي طرحت للأدب الإسلامي بالبعد عن الحس الأدبي وتوغل بالسذاجة المتناهية وتسرف في حسن الظن ولو اتبعت ـ لاسمح الله ـ لباءت المحاولة بالفشل الذريع بل لأصبحت نكتًا

وأقاصيص سمر، وهـذا النص مثال أقتطفه من نظريـة الأدب الإسلامي للأستاذ الدكتور علي مصطفى يقول(٧٧):

«إنما يصورون سماحة الإسـلام ـ يقصد الشعراء ــ ويسره فبمشروعية التيمم ورخصته عوضًا عن الماء لكي يغرس في نفس المؤمن غريزة الطاعة والانقياد لله عـز وجل خالقـه ومعبوده. وفي أركان الصـلاة يصور الغـاية التشريعية منهـا فهي تصل العبـد بربـه خمس مرات في اليوم والليلـة لكي يجدد العهد مع ربه في أوقات متفاوتـة وينزع نفسه من أثقال المادة والحياة في اليوم خمس مرات ليطهـر النفس من أعماقها، وكذلك فـالصلاة تطهر البدن والثـوب من أوساخ الحيـاة خمس مرات ليظـل المؤمن نظيفًا ظـريفًا طاهـرًا عفيفًا وهكذا يتخـذ الشعر طـريقه في فقه التيمم وأركـان الصلاة وكذا في بقية العلوم الإسلامية العربية».

ويقول(٧٨): « وفي القصـة يقـوم البطل فيصلي بـالحاضريـن ويقـرأ على أسماعهم في الصلاة آيات من القرآن».

لـو لم يكن في مصطلح الأدب الإسلامي إلا فتح البـاب لمثل هذا الـذوق المنهـوك والفهم العقيم لـوجـب إلغـاؤه وصرف النظـر عنـه حتى لا تأتي تصورات أكثر سذاجة وعقمًا. ثم تعدّ من الأدب الإسلامي. وينظر إليها على أنها نماذج له فيخسر عنـدئذ مكانتـه في النفوس ويصبـح موضـوعًا للتندر وللسخرية وتتاح الفرصة لآداب غير ملتزمة فتنهض بوظيفة الأدب وتقوم حجتها على فشل تجربة الأدب الإسلامي.

٨ ـ إن تصنيف الأدب الإسلامي خطوة تدفعه إلى زاوية ضيقة من زوايا الحياة الـواسعـة وتفسح المجـال لغير الأدب الملتـزم أن ينتشر ويمارس الفنـون العـامـة التي يتجـافى عنها الأدب الإسـلامي، ويتجـاوب مع عـواطف

الناس وشعورهم، والإقرار بوجود أدب إسلامي اعتراف ضمني بحق الأدب غير الإسلامي أن يوجد وأن يعيش، ولنفرض أنه وجد في الأمة شعراء ممتازون ولا نرضى منهجهم في الشعر وهم من أبنائنا وأهل ملتنا أفنخرجهم من دائرة الانتساب إلى أدب الإسلام، وهب أننا أخرجناهم، هل نستطيع حصارهم حتى يموت أدبهم؟ الواقع أنهم سيجدون وسيلة أخرى للحياة ومجالاً واسعًا للقول وربما يصبحون الأقوى فنيًا والأقدر على التفاعل الوجداني مع شعور الناس والأكثر انتشارًا على الساحة.

وأخيرًا نحن نحارب العلمنة ونزعم أننا نخلص في حربها، أوليس هذا الذي يدعو إليه بعض المجتهدين خطوة صحيحة في سبيلها. عندما يجعلون أدب الأمة مقسمًا إلى أدب ديني ملتزم وأدب دنيوي مرفوض مبعد مطارد محكوم عليه بالخروج عن دائرة القبول والإسلام.

إنّ هذا البحث يتوجه إلى المخلصين الذين يريدون خيرًا للعربية وأهلها ويدعوهم إلى النظر في أمر اصطلاح الأدب الإسلامي والتأني قبل الإقدام بالقطع ويدعوهم أيضًا إلى النظر في آراء علماء المسلمين في الأدب منذ فجر التاريخ حتى يومنا هذا. وللدراسة الواعية لوجوه الاحتمالات والنتائج الممكنة والمتوقعة، آخذين في حسبانهم حال الأمة الإسلامية وحاضرها الذي يعرفونه. لا سيما وأننا نراها تقبع في آخر قائمة أمم الأرض. إن فتح جبهة مصطلح الأدب الإسلامي في هذا الظرف العصيب مجازفة غير مؤكدة العواقب وإقدام شجاع تنقصه الحكمة. وما هذه الورقة إلا محاولة لوضع علامة استفهام قد يسهل تجاوزها إذا صح العزم واتضحت الرؤية بسلامة السير في منهج يقوى به الأدب العربي الإسلامي وتقوى به الرابطة المكينة بين الإسلام وموروث الثقافة العربية الخالدة التي توارثتها الأجيال ومضى عليها سلف الأمة وأجمع عليها المسلمون منذ فجر الإسلام حتى اليوم.

الهوامش

(١) الأدب الإسلامي بين أنصاره ومعارضيه، مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ١١ .
(٢) الأدب الإسلامي بين أنصاره ومعارضيه، ص ٢ .
(٣) الأنبياء، الآية٥ .
(٤) الصافات، الآية ٣٦ .
(٥) الطور، الآية ٣٠ .
(٦) يس، الآية ٦٩ .
(٧) الفرقان، الآية ٥ .
(٨) العمدة، جـ١، ص ٢٧ .
(٩) العمدة، جـ١، ص ٢٧ .
(١٠) العمدة، جـ١، ص ٥٣ .
(١١) ديوان سحيم ص ٥
(١٢) ديوان زهير بن أبي سلمى، ص ٨٢ .
(١٣) العقد الفريد، ج ٥، ص ٢٩١ .
(١٤) ديوان زهير بن أبي سلمى، ص ١٠ .
(١٥) ديوان حميد بن ثور الهلالي، ص ٣٨ .
(١٦) ديوان قيس، ص ٩ .
(١٧) سبقت الإشارة إلى قصة عمر مع الحطيئة وعبد بني الحسحاس .
(١٨) طبقات فحول الشعراء، جـ٢، ص ٦٣٩ .
(١٩) طبقات فحول الشعراء، ١٧٢ .
(٢٠) ديوان عمر، ص ٨٨ .
(٢١) روت كتب الأدب أن نافعًا بن الأزرق ومعه قوم من المسلمين كانوا في المسجد يسألون ابن عباس عن أحاديث النبي فانصرف عنهم إلى سماع عمر بن أبي ربيعة .
(٢٢) الأغاني، جـ١، ص ١١٤ .
(٢٣) الأغاني، جـ١، ص ١٨٥ .
(٢٤) روى أبو الفرج الأصفهاني رفضه للشهادة عند الموت واعتراضه على حظ الذكر والأنثى في الميراث، انظر الأغاني، جـ٢، ص ١٦٥ .
(٢٥) كان أبو عمرو الشيباني يخرج إلى البادية ومعه الورق والمداد فيدون ما سمع، ولما جمع أشعار العرب كانت نيفا وثمانين قبيلة فكان كلما عمل منها شعر قبيلة وأخرجه للناس كتب مصحفًا وجعله في مسجد الكوفة حتى كتب نيفًا وثمانين مصحفًا بخطه . ديوان الشماخ، ص ٢٢ .

(٢٦) الشعر والشعراء، جـ١، ص ٨١.
(٢٧) الشعر والشعراء، جـ١، ص ٨٥.
(٢٨) الشعر والشعراء، جـ١، ص ٨٥.
(٢٩) الشعر والشعراء، جـ١، ص ٧٥.
(٣٠) الشعر والشعراء، جـ١، ص ٧٦.
(٣١) الشعر والشعراء، جـ١، ص ٧٩.
(٣٢) فحولة الشعراء، ص ٨٢.
(٣٣) فحولة الشعراء، ص ٤٢.
(٣٤) فحولة الشعراء، ص ٤٢، ٥٣.
(٣٥) فحولة الشعراء، ص ٥٢.
(٣٦) فحولة الشعراء، ص ٥٣.
(٣٧) فحولة الشعراء، ص ٤٧.
(٣٨) مثل أبي نواس وأبي الطيب وغيرهما من شعراء العربية في عصور الازدهار.
(٣٩) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ١٦.
(٤٠) تاريخ النقد الأدبي عندالعرب، ص ١٩.
(٤١) الوساطة، ص ٦٣.
(٤٢) أول البيتين هو قوله:

يترشفن من فمي رشفات ... هنّ فيه أحلى من التوحيد

والثاني:

وأبهر آيات التهامي أنه ... أبوكم وإحدى مالكم من مناقب

الوساطة، ص ٦٣.
(٤٣) الوساطة، ص ٦٤.
(٤٤) أسرار البلاغة، ص ٢٠٣.
(٤٥) أخبار أبي تمام، ص ١٧٢.
(٤٦) يتيمة الدهر، جـ١، ص ٢١٠.
(٤٧) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ٢٩٣.
(٤٨) أسرار البلاغة، ص ٣.
(٤٩) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ٣٠٨.
(٥٠) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ٣٠٩.
(٥١) أحصى رواد مصطلح الأدب الإسلامي أسماء عدد من الشعراء والأدباء الذي أخذوا عليهم مآخذ دينية فكانت سبعة وعشرين اسماً وردت في مؤلفاتهم. انظر مقدمة لنظرية الأدب

الإسـلامي ص ٥٧ وأدباء العـربية وشعـراؤهـا المعاصرون بلغـوا في دولة واحـدة ألفين وخمسمائة أديب .

(٥٢) العقد القادم والمستقبلات البديلة، ص ١٩١ .

(٥٣) العقد العربي القادم والمستقبلات البديلة، ص ٢١٢ .

(٥٤) سبق أن سئلت عن مصطلح الأدب الإسـلامي بمفهومـه الحالي فرفضت الفكـرة وعللت رفضي لذلك المصطلح وبينت رأيي في مقابلة منشورة في مجلة الدعوة في عددها ١٢٠٣ عام ١٤١٠هـ. ١٦/ ١/ ١٤١٠هـ، ١٧ أغسطس ١٩٨٩م، التي تصدر في الرياض .

(٥٥) يرى الباحث أن احتمالات نجاح منهج الأدب الإسلامـي في الصورة التي تعرضها الآراء الموجودة حتى الآن معدومة بل يكاد يجزم بفشل التجربة وضررها على الإسلام والأدب .

(٥٦) سيتردد فيما يأتي إشارات إلى كتاب نصارى معـاصرين و إلى غيرهم بأن شعرهم شعر يحمل نماذج إسلامية أو إيمانية .

(٥٧) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ٨ .

(٥٨) انظر مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ٨ .

(٥٩) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص٥ .

(٦٠) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ٩٠ .

(٦١) منهج الفن الإسلامي، ص ١٩٢ .

(٦٢) منهج الفن الإسلامي، ص ٦ .

(٦٣) منهج الفن الإسلامي، ص ٧ .

(٦٤) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص ٢٠٥ .

(٦٥) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص ٢٠٧ .

(٦٦) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ٩٠ .

(٦٧) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص ٢١٧ .

(٦٨) مسرحية مـركب بلا صيـاد كتبها الكاتب الكـاثوليكي الإسبـاني المتطرف «أليخانـدرو كاسـونا» وسنشير إليها مرة أخرى .

(٦٩) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص ٢١٥ .

(٧٠) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ٧٦ .

(٧١) سورة المائدة، آية رقم ٨ .

(٧٢) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ١٠ .

(٧٣) انظر ص ٨١ .

(٧٤) بحث قدم إلى ندوة الأدب الإسلامي المنعقدة في جامعة الإمام عام ١٤٠٥هـ

(٧٥) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ٤٤ .



(٧٦) المصدر السابق، ص ٤٨ .
(٧٧) منهج الفن الإسلامي، ص ٢١٢ .
(٧٨) نظرية الأدب الإسلامي، ص ٣٦ .

المراجع

١ ـ الأدب بين أنصاره ومعارضيه، الدكتور عبد الباسط بدر، بحث مقدم لندوة الأدب الإسلامي المنعقدة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام ١٤٠٤ / ١٤٠٥هـ.
٢ ـ الأغاني، أبي الفرج الأصفهاني، دار الثقافة بيروت، ط ٤، ٩٨ ـ ٧٨ .
٣ ـ أسرار البلاغة في علم البيان، عبد القاهر الجرجاني، ت محمد رشيد رضا، دار المعرفة ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.
٤ ـ أخبار أبي تمام.
٥ ـ تاريخ النقد الأدبي عند العرب من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، تأليف الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.
٦ ـ ديوان حميد بن ثور الهلالي، تحقيق عبد العزيز الميمني، ١٣٧١هـ/ ١٩٥١م.
٧ ـ ديوان زهير بن أبي سلمى، تحقيق فخر الدين قباوة، منشورات دار الآفاق الجديدة.
٨ ـ ديوان سحيم عبد بني الحسحاس، تحقيق عبدالعزيز الميمني، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م.
٩ ـ ديوان عمر بن أبي ربيعة، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط١، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م.
١٠ ـ ديوان قيس بن الخطيم، تحقيق ناصر الدين الأسد، دار صادر، ط٢، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.
١١ ـ الشعر والشعراء، ابن قتيبة، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط٣، ١٩٧٧م.
١٢ ـ طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي، ت محمود محمد شاكر، بدون تاريخ، مطبعة المدني.
١٣ ـ العقد العربي القادم والمستقبلات البديلة، مركز دراسات الوحدة العربية، مجموعة مقالات ندوة عقدت في ٢٥/ ٤/ ١٩٨٥م عن المستقبل العربي، نشره مركز دراسات الوحدة العربية.
١٤ ـ العقد الفريد، ابن عبد ربه الأندلسي، أحمد أمين وزميليه، ط٣، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م.
١٥ ـ العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، أبي علي الحسن بن رشيق القيرواني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل الطبعة الرابعة ١٩٧٢م.
١٦ ـ فحولة الشعراء، أبي سعيد الأصمعي، تحقيق عبدالمنعم خفاجي وطه الزيني.
١٧ ـ مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، عبد الباسط بدر، دار المنار، ط ١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

١٨ - منهج الفن الإسلامي، محمد قطب، دار الشروق، ص٦ . ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
١٩ - مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، عماد الدين خليل، ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، مؤسسة الرسالة.
٢٠ - نظرية الأدب الإسلامي، الدكتور علي علي مصطفى، بحث مقدم لندوة الأدب الإسلامي المنعقدة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام ١٤٠٤/ ١٤٠٥هـ.
٢١ - الوساطة بين المتنبي وخصومه، القاضي علي عبد العزيز الجرجاني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمود البجاوي، منشورات المكتبة العصرية.
٢٢ - يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، عبد الملك الثعالبي، تحقيق مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.



تقليد عمرو بن العاص ولاية مصر

د. محمد أحمد محمد

مقـــدمـــة :

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد خاتم النبيين، وأفضل المرسلين، وبعد فهذا موضوع يتناول «تقـليد عمرو بن العاص ولاية مصر» دعاني إلى كتابته طرح نموذج يتصل بنظم الحكم والإدارة في عهد الراشدين، ويعكس الشكل المثالي للحكم المركزي الذي وضع أساسه الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه وسار على نهجه الخلفاء من بعده، ويظهر بوضوح ما كان يسعى إليه الخلفاء حينئذ لربط الأمصار المفتوحة بمركز الخلافة بما يحقق الوحدة تحت راية الخلافة بحيث يأتي حكم الولايات موصولاً باتجاهات مركز الخلافة السياسية والإدارية والعسكرية.

ونعني بـولاية مصر الإمارة أو السلطـة التي تـولاها عمرو بـن العاص في مصر بـوصفـه نـائبا عـن الخليفة ، أمـا تقليـد تلك الـولايـة ، فيشير إلى المعنى الاصطلاحـي الذي يحمل أن هنـاك عهدًا استصـدره الخليفة عمر بـن الخطاب لعمرو بن العـاص بولاية مصر ، وعلى الـرغم من أن الوثـائق التي زخرت بها المصادر قـد خلت من الإشارة إلى ذلك العهد ، فإن الـدراسة تؤكـد أن الخليفة عمر بن الخطاب أسند ولاية مصر إلى عمـرو بن العاص بعقد الاختيار ؛ الأمر الذي يشير إلى أنه قـد ولاه الإمارة العامة ، والتي جمع فيهـا عمرو بين الولايتين الخراج والصلاة .

ويعالج البحث نوع ذلك العهد الذي تولى بمقتضاه عمرو بن العاص ولاية مصر الأولى (٢٠ ـ ٢٣هـ) ، وقيامه باختصـاصاته والـدوافع التي كانت وراء اختيـار عمرو لهذا الـدور ، ولا يتطرق بطبيعـة الحال إلى الأحـداث السياسيـة والاقتصـاديـة والاجتماعيـة التي شهدتها مصر في أول عهـود مصر بـالإسـلام حفاظا على وحدة الموضوع .

هـذا وبـدأت البحث بعـرض للعـوامل التي أسهمت في اختيـار عمـرو بن العاص قائدا لفتح مصر ، وعالجتً في الجانب الثاني إسناد تلك الولاية إليه بعد نجاحـه في فتحها من قبل الخليفة ، وأنهيت البحث بفصل تناولت فيـه بالشرح قيام عمرو بن العاص باختصاصات عقد الاختيار

هذا والله من وراء القصد

اختيار عمرو بن العاص قائدا لفتح مصر:

يمتد البحث في أول عهود مصر بالإسلام إلى جوانب عديدة، وترتبط هذه الجوانب بالظروف التي عايشها العرب في ظل تطور الأحداث الناشئة المواكبة لحركة الفتوح الإسلامية في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه كما أنها تتصل بأعلام العرب ممن كان لهم دور في تثبيت أقدام العرب في بلاد الشام ـ بالذات ـ وممن كان منهم على صلة بالعناصر الاستيطانية في النواحي المزمع فتحها، ومدى ما وقف عليه الخليفة من جهود هؤلاء توطئة لقيامه باستنهاض نفر منهم أو قائد من بينهم ليسند إليه مهمة فتح هذه الناحية أو تلك في ظل ظروف ملائمة تستوجب الضرورة بهذا الفتح، فضلا عما يستلهمه هذا القائد من مواهب وقدرات عسكرية وأخرى عقلية تمهد له النجاح فيما أسند إليه من سبيل بشأن الفتح. ومن الثابت أن الخليفة عمر بن الخطاب قد أسند مهمة فتح مصر إلى عمرو بن العاص، وكان نجاح هذا الأخير في إتمام هذه المهمة قد أبقاه في مصر واليًا عليها في أول عهود مصر بالإسلام، على أن اختيار الخليفة لعمرو ابن العاص للقيام بهذه المهمة له ما يبرره، ذلك أن الخليفة عمر بن الخطاب كان حريصا على اختيار أعلامه بهذا الخصوص وفق شروطٍ دأب على التأكد من تثبيتها في رجال يعينهم من أعلامه، في وقت يلزم فيه أن يتخير ولاته وعماله لتعذر مباشرته لجميع الأمور ولئلا يشتغل عن التدبير [١] وروي عن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ أنه قال (ينبغي أن يكون في الوالي من الشدة ما يكون ضرب الرقاب عنده في الحق كقتل عصفور، ويكون فيه من الرقة والعفو والرحمة والرأفة ما يجزع من قتل عصفور. . .)[٢].

على أن ما أسلفناه ينهض بنا إلى البحث في الظروف التي استنهضت الخليفة عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ بضرورة فتح مصر، واختيار القيادة العربية

اللازمة للقيام بهذا الفتح، كما أنها تنهض بنا إلى البحث في هذه القيادة. فيما هو لصيق بها من قدرات ومواهب، وما أثبتته في ميدان الجهاد، ومما يجدر ذكره أن الضرورة بفتح مصر، والشخص الفاتح جانبان متلازمان كل التلازم، متداخلان كل التداخل، ويصعب على الباحث الفصل بينهما، ذلك أن ثانيهما تمهيد طبيعي لتحقيق أولاهما وأن أولاهما مدخل طبيعي لاختيار ثانيهما.

كانت القيادة العربية في حاضرة الدولة تتخذ من الإجراءات والترتيبات التي تكفل نجاح عملياتها العسكرية وفق نظام محكم تمليه ظروف التوسع، كاتخاذ قرار بتأمين المواقع التي تم فتحها أو ضرورة غزو موقع جديد أو إرسال الإمدادات العسكرية لموقع ترى أنه في مسيس الحاجة إلى ذلك لإحكام القبضة العربية وهيمنتها، درءا للأخطار ومنعًا للحركات التي تستهدف كسر هذه الجهود من الخلف، ومن هنا كانت القيادة العربية تباشر عمليات التوسع في العراق وفارس والشام في صور متكاملة بحيث صار من اليسير وفق الضرورة العسكرية أن ترسل إمدادات عسكرية من العراق إلى الشام الأكثر صعوبة، وأعظم خطرًا في فتحها واحتوائها[٣]، ـ وعلى هذا المنوال ـ شرع المسلمون في فتح مصر تأمينًا لحدود الشام الجنوبية، واستكمالا لحركة التوسع وتثبيتا للسيادة العربية في الولايات البيزنطية.

كان لمصر من التمايز والخصوصية من حيث موقعها الجغرافي والسياسي ما يجعل للعرب المسلمين بالضرورة الرغبة في دخولها والاستيطان بها، وأول ما يقابلنا من أمر خصوصية مصر وتمايزها عن غيرها من المواقع أن موقعها السياسي إبان الفتوحات الإسلامية في غير بلاد الإسلام كان يتوسط على وجه التقريب تلك الولايات البيزنطية في الشام ومصر والمغرب والنوبة ونجاح المسلمين في فتح الشام دونما دخولهم مصر لا يتيح لهم فرصة التغلغل وبسط السيطرة على تلك

البـلاد، إذ كان مـن اليسير أن يقوم الـروم (البيـزنطيون) مـن مصر باسترداد مـا استـولى عليـه العـرب في الشام، على حين أن نجـاح العـرب في دخـولهم مصر يمكنهم من احتـواء أي خطـر قـد يأتيهم من الغـرب أو الجنـوب، فضـلا عن تشجيعهم على الانتشار بتلك الجهات إمعانا لتثبيت السيـادة العربية، وهو أمر تفرضه ـ أيضا ـ الخطط العسكرية العربية التي تقضي بضرورة تأمين حدود مصر الغربية والجنوبيـة، مما جعل الحاميات البيزنطية جهة أفريقيـة مستهدفة للجنود العرب في مصر.

وتكشف إشارات المصادر على أن عمرو بن العاص قد أدرك أهمية مصر، بعد أن لمس أثناء فتحـه لفلسطين خطورة مـا بها من حاميـات بيزنطيـة من شأنها أن تعرقل المسيرة الإسـلامية في الفتـوحات، فأشـار على الخليفة عمـر بن الخطاب بضرورة فتح مصر ولا يعني ذلك أن الخليفة غير راغب في فتحها أو أن فتحها لم يكن في حسبـان الخليفة، بـل إن الخليفة كـان يـدرك بطبيعة الحال أهميـة مصر وضرورة فتحها بعـد أن أحرزت الفتوحـات الإسلاميـة نتائج موفقـة في النواحي الشامية، وكل ما في الأمر أنه كان يلزم الحيطة والتمحيص والوقوف على الظروف المحيطة بـالشام ومصر، واختيـار الوقت المناسب والقـائد الأمين الذي بـوسعه القيام بعمليـات الفتح فيما تمهد له قدراتـه، ولما أدرك الخليفة أن الضرورة تقضي بـوجـوب المسير إلى مصر وعلى وجـه السرعـة أذن لعمـرو بن العـاص في المسير إليها.

ومما لا شك فيه أن عمرو بن العاص كـان أحكم الشخصيات الإسلامية آنئذ للقيام بهذه المهمـة، وأن الخليفة عمر بن الخطـاب كان على بينـة من أمره، على الرغم من أن عمـرو بن العاص لم يكن إذ ذاك يمثل القيادة بمثل ما كـان يمثله كبار قواد الدولة الذين تولوا فتوح الشام والعراق، الأمر الذي جعل الخليفة يتردد

بضع لحظات، وسرعان ما أذن إليه بالمسير إلى مصر (٤) ذلك أنه قد أدرك في شخصه كفاتح أسبابًا جعلته قريب الصلة بمصر المراد فتحها وبالشام التي تيسر له هذا الفتح، وبالخطط العسكرية البيزنطية التي واجهها في الشام، مما جعله أكثر ثقلا في توجهاته العسكرية، وتطويق واقتحام الحصون البيزنطية في مصر (٥).

أما مصر، فكانت صلة عمرو بن العاص بها في الجاهلية عظيمة الأثر ومهدت له السبيل في وقت لاحق، فصار حينما دخلها للفتح خبيرا بدروبها وأحوالها، ويذكر ابن عبد الحكم (٦) (وكان عمرو بن العاص قد دخل مصر في الجاهلية وعرف طرقها، ورأى كثرة ما فيها) ويذكر المقريزي (٧) عن عمرو بن العاص أنه (كان تاجرا في الجاهلية وكان يختلف بتجارته إلى مصر ـ وهي الأدم والعطر ــ ثم ضرب الدهر ضرباته حتى فتح المسلمون الشام، فخلا بعمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ فاستأذنه في المسير إلى مصر. . .).

أمامنا رواية ذكرها ابن عبد الحكم (٨) عن يحيى عن خالد العدوي عن ابن لهيعة حول سبب دخول عمرو بن العاص مصر، وتشير إلى أن عمرو بن العاص كان قد قدم بيت المقدس لتجارة في نفر من قريش، وبينما هو يرعى إبله وإبل أصحابه إذا هم بشماس من شمامسة الروم من أهل الاسكندرية، فاستجاره هذا الأخير وطلب منه أن يعينه على ما مر به من شدائد الأيام، فسقاه عمرو ماء، وأنقذه من ثعبان كاد أن يفتك به، فحفظ له الشماس حسن صنيعه، وطلب منه أن يصحبه إلى مصر ليعطيه أجر هذا الصنيع واعدًا إياه بأنه سوف يرى بلدا موفور الثراء، فانطلق عمرو بن العاص مع الشماس إلى مصر حتى انتهى إلى الاسكندرية (فرأى عمرو من عمارتها وكثرة أهلها، وما بها من الأموال والخير ما أعجبه، وقال ما رأيت مثل مصر قط وكثرة ما فيها من أموال، ونظر إلى

الاسكندرية وعمارتها وجودة بنـائها . . .) واصطحب الشماس عمرو بن العاص لحضور احتفـال بعيد عظيـم كان قد وافـق عقده دخـول عمرو الاسكنـدرية ، وجلس عمـرو والشماس في مجلس حضره جمع من النـاس احتفـالا بهذا العيـد ، وكان هؤلاء يترامون بالكرة ، وإذا بالكرة هذه قد أقبلت تهوي حتى وقعت في كم عمرو وكان المتعـارف عليه بين هذا الجمع أنه إذا هـوت هذه الكرة ووقعت على غرار ما وقعت في كم عمرو يكون صاحبها حاكما لمصر.

وعلى الـرغم من أن هــذه الـروايـة لا تتخـذ سنـدا من الأسـانيـد المؤكـدة الصحيحة[٩]، مما يجعلنا نرتاب في صحتهـا تاريخيًّا إلا أنها لا تخلو من فائدة من حيث إنها تعطينـا دلالة على أن عمـرو بن العاص قـد جمع سبيل الوقـوف على الطرق المؤديـة إلى مصر، وعلى أهم معالمها ومـدنها فضلا عن معرفـة أحوالها عن كثب[١٠] كما أن هـذه الروايـة تشير إلى أن عمرو بن العـاص قـد ارتاد النـواحي الشامية في الجاهلية بقصد التجارة ، الأمر الذي تؤكده الحقائق التاريخية ، فكان تجار العرب قبل ظهور الإسلام يفدون غالبا كل صيف من مكة إلى فلسطين[١١] وكانوا يحملون السلع ومتاجـر الشرق الأقصى إلى بلدان البحر المتوسط[١٢] كما كان تجار العـرب يلتقون في فلسطين مع تجار مصر وغيرهم من المصريين الـذين دأبوا على زيـارة الأماكن المسيحية المقدسـة في بيت المقدس[١٣] وكانت المناطق الفسيحة الممتدة من جنـوب فلسطين إلى أطراف الدلتا تعمرها عنـاصر عربية ، ولم يكن للبيزنطيين فيها إلا حاميـات قليلة أهمها العريش[١٤] الأمر الذي مهد لعمـرو بن العاص أن يجري اتصـالاته خـلال رحلاتـه التجاريـة مع أقرانـه من العرب ، ومهد لـه ـ أيضا ـ الوقـوف على أحوال هذه النواحي قبيل دخولـه إياها بقصد الفتح .

ولما بعث الخليفة أبو بكر الصديق عمرو بن العاص في جملة من بعثه من أمراء

الجيش إلى الشام، شهد عديدًا من المواقف في ساحة القتال مع الروم وكانت له (الآراء السديدة والمواقف الحميدة) [١٥] ونخص بالذكر جهوده الموفقة في فتح فلسطين[١٦] التي كفلت له الخصوصية والتمايز بين أقرانه من أمراء الفتوح حتى بات على أثر ذلك شأن توليه لفتح مصر أمرا ضروريًّا، حيث أثبت فعالية في خلافة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب ـ رضي الله عنهما ـ في فتح حصون الروم، ففتح غزة في عهد الأول ونابلس واللّد وبيت جبرين، واتخذ بهذه الأخيرة ضيعة تدعى «عجلان» باسم مولى له [١٧] كما فتح قنسرين، وسواحل الأردن [١٨]، كما توجه بعد اليرموك إلى إيليا (بيت المقدس) بأمر من الخليفة عمر بن الخطاب[١٩]، وقيل أنه توجه إليها بعد أن أشار عليه أبو عبيدة بن الجراح بذلك [٢٠]، وأثبتت هذه الناحية مقاومة، ولم تستسلم ـ على نحو ما قيل ـ إلا في العام السابع عشر من الهجرة، وطلب أهلها الأمان والصلح على مثل ما صولح عليه أهل الشام، على أن يكون المتولى لهذا الصلح الخليفة عمر بن الخطاب، فنزل الجابية[٢١] ومنها إلى «إيليا» فأنفذ الصلح[٢٢].

ويكشف لنا الفتح العربي لفسطين أن عمرو بن العاص قد أتيح له من خلال قيامه بهذا الفتح الوقوف على أهمية مصر لسلامة الفتوح الإسلامية بالشام[٢٣] ومن الشائع في المصادر العربية أن عمرو بن العاص قد أحرز نجاحًا كبيرًا في توجيه أنظار الخليفة إلى خطورة قائد الروم «الأرطبون»[٢٤] حيث كتب إليه يخبره بما نشره هذا القائد من جنود في بيت المقدس، وأوضح له خطورة الموقف في فلسطين على اثر انسحاب «الأرطبون» إلى مصر واتخاذها قاعدة له لعرقلة الفتح الإسلامي في الشام، حيث عبأ جيوشه، وأخذ يعمل على حماية قيسارية للحيلولة دون وقوع «ايليا» في قبضة عمرو بن العاص، ومن الثابت أنه خرجت بهذا الخصوص بعثة عسكرية سنة ١٧هـ من مصر إلى شمال الشام توطئة

لتطويق شامل للجيوش الإسلامية بالشام، فاستولي الروم على أنطاكية[٢٥]، وحاصروا حمص[٢٦]، حيث كان أبو عبيدة بن الجراح يجوب شمال الشام، الأمر الذي دفع بأبي عبيدة إلى أن يكتب إلى الخليفة بأخبار الهجوم البيزنطي، فأشار عليه الخليفة عمر بضرورة أن تأتيه النجدة بإمرة القعقاع بن عمرو وأن يحاصر أهل الجزيرة الذين مالئوا الروم في حصار أبي عبيدة، وسرعان ما قدم الخليفة عمر بن الخطاب بنفسه من المدينة إلى الجابية لنجدة أبي عبيدة، غير أن المسلمين أنزلوا هزيمة بحملة الروم وأجبروها على الارتداد قبل وصول الخليفة إلى الجابية[٢٧] وحين وصوله كتب إليه أبو عبيدة يخبره بالنصر، وعقد الخليفة مؤتمره من بعد ذلك في الجابية.

وتشير الروايات على أن عمرو بن العاص كان القائد الأوحد الذي أشار على الخليفة عمر بن الخطاب في الجابية بأهمية فتح مصر لتأمين حدود الشام الجنوبية حيث قام إليه عمرو (فخلا به فقال يا أمير المؤمنين ائذن لي أن أسير إلى مصر، وحرضه عليها، وقال إنك إن فتحتها كانت قوة للمسلمين، وعونا لهم، وهي أكثر الأرض أموالا، وأعجز عن القتال والحرب فتخوف عمر بن الخطاب، وكره ذلك، فلم يزل عمرو يزين أمرها عند عمر بن الخطاب ويخبره بحالها، ويهون عليه فتحها حتى ركن لذلك، فعقد له على أربعة آلاف رجل، وقيل بثلاثة آلاف وخمسمائة[٢٨]).

وتشير الروايات العربية ـ أيضا ـ على أن الخليفة عمر بن الخطاب لم ير إزاء رغبته في فتح مصر أميرا كافيا لهذه المهمة سوى عمرو بن العاص، وأنه على الرغم من تخوفه من فتحها قد بلغ شأوا كبيرا إلا أنه لم يسند مهمة فتحها لغيره من القيادات الإسلامية التي أحرزت نجاحا هائلا في الجبهات الشامية، ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل إن الخليفة نفسه قد كلف عَمْرًا بأن يختار ما يراه

مناسبًا من العناصر المتحاربة في الشام للخروج معه إلى مصر قائلا له (اندب الناس إلى المسير معك إلى مصر، فمن خف معك، فسر به. . .)(٢٩) ومن غير الثابت أنه كانت هناك شخوص من أقران عمرو بن العاص تمثل بدائل يختار من بينها الخليفة لإمرة الجيش الزاحف لفتح مصر في حالة إذا ما عدل الخليفة عن قيام عمرو بن العاص بهذه المهمة حتى في ذلك الوقت الذي بلغ فيه تخوفه منتهاه، بدليل أنه لم يأمر بعزل عمرو بن العاص واستبداله بغيره حينما توجس من خطورة فتح مصر بإشارة من عثمان بن عفان ــ رضي الله عنه ـ وما أبداه من آراء في شأن عمرو بن العاص جاء فيها (أن عمرا لجريء، وفيه إقدام، وحب للإمارة فأخشى أن يخرج في غير ثقة ولا جماعة، فيعرض المسلمين للهلكة رجاء فرصة لا يدري تكون أم لا. . .)(٣٠)، وكل ما في الأمر أن الخليفة إزاء تخوفه هذا كتب إلى عمرو قائلا (إن أدركك كتابي قبل أن تدخل إلى مصر، فارجع إلى موضعك، وإن كنت دخلت فامض لوجهك)(٣١).

ولا ننس في معرض حديثنا عوامل أخرى تتصل بشخص عمرو بن العاص وتظهر لنا المصادر أن الخليفة عمر بن الخطاب كان ينظر إلى عمرو بن العاص بوصفه رجلا يملك من السمات التي تعينه على اجتياز العقبات، ومما قيل أنه نظر إليه يوما فقال (ما ينبغي لأبي عبد الله أن يمشي على الأرض إلا أميرا)(٣٣) وقيل ــ أيضا ــ أن دهاة العرب في الإسلام أربعة، منهم عمرو بن العاص، ويذكر الشعبي (وأما عمرو فللمعضلات)(٣٤)، ولا يخفى علينا ما كان يتوافر في شخص عمرو بن العاص من صفات وفي ذلك يذكر الشعبي(٣٥) عن قبيعة ابن جابر (ما رأيت رجلا أبين قرآنا ولا أكرم خلقا، ولا أشبه سريرة بعلانية منه).

يتضح لنا مما تقدم أن الأحداث التي واكبت فتح فلسطين، فضلا عما كان للقيادات الإسلامية وبالذات عمرو بن العاص ـ من أخبار في الجاهلية قد مهد

لعمرو بن العاص أسباب ظهوره مما جعل الخليفة عمر بن الخطاب يقبل على اختياره لإمرة الجيش الزاحف لفتح مصر، وجعله من بعد ذلك واليًا عليها أو نائبًا عنه في حكمها.

إسناد ولاية مصر إلى عمرو بن العاص :

لم تكن البداية لهذه الولاية ـ بطبيعة الحال ـ بإسناد الخليفة عمر للقائد عمرو بتولي مهام فتح مصر في مؤتمر الجابية سنة ١٧هـ، ولم تكن أيضا بمسير عمرو ابن العاص إليها. بل جاءت مقرونة بفتح مصر الذي به انتقلت إلى عمرو مهام الحاكم البيزنطي العام في مصر، ووضع عمرو به نهاية لمرحلة طويلة من السيادة البيزنطية على مصر وبداية لمرحلة جديدة تمثل أول عهود مصر بالإسلام.

ويستلزم ما أسلفناه من إشارة البحث في الروايات التي دارت حول التاريخ الذي تم فيه فتح مصر لنصل بصورة مؤكدة إلى بداية التاريخ لأول عهود مصر بالإسلام. والذي يشير بطبيعة الحال إلى بدء قيام عمرو بن العاص بولاية مصر.

تعود أقدم الروايات العربية في شأن مسير حملة عمرو بن العاص إلى مصر إلى ما أورده ابن عبد الحكم والطبري وتشير هذه الروايات جملة وتفصيلا إلى أن عمرو بن العاص قد سار بجيشه من قيسارية بفلسطين في سنة ١٨هـ/ ٦٣٩م، وبلغ العريش في أواخر تلك السنة، ومنها اتجه إلى الفرما في أوائل سنة ١٩هـ ـ ٦٤٠م[٣٦] وواصل سيره متغلبا على ما صادفه من مقاومة حتى بلغ أم دنين، ومنها زحف إلى حصن بابليون[٣٧]، على أن المسلمين قد وجدوا مقاومة عنيفة، وأحسوا بصعوبة فتح الحصن، فعهد عمرو لفريق من جنده بحصار الحصن، على حين اتجه هو بحملة استكشافية قصيرة الأجل في الجهات الغربية حيث الفيوم وجهات الصعيد الأدنى، إلى أن بلغه المدد من قبل الخليفة عمر بن الخطاب، وانتهى الأمر بتطويق المسلمين للحصن، وطلب المقوقس الصلح،

غير أن الامبراطور البيزنطي «هرقل» أعلن رفضه لهذا الصلح، فنهض المسلمون إلى تطويق الحصن واقتحموه في محرم سنة ٢٠ هـ وقيل في ربيع الأول من نفس السنة - إبريل سنة ٦٤١ [٣٨]، وسرعان ما اتجه العرب من بعد ذلك لفتح مدينة الاسكندرية، فحاصروها ثلاثة أشهر، وانتهى الأمر بعقد الصلح الذي كفل للمسلمين دخول المدينة [٣٩].

وتتفق المصادر المسيحية القديمة مع ما ذهب إليه كل من ابن عبد الحكم والطبري على أن فتح مصر كان في سنة ٢٠هـ/ ٦٤١م [٤٠]، كما أنه لم يختلف مؤرخو الفتوحات حول ذلك التاريخ اللهم إلا ما خالف به البعض منهم الآخر في شأن بدء سير الحملة، فالبعض يرى أن ذلك البدء كان في سنة ١٩ هـ مخالفا في ذلك الآخرين الذين يرون أنه بدأ سنة ١٨هـ [٤١].

وأخذ عديد من الكتّاب والمؤرخين بصحة ما أورده ابن عبد الحكم والطبري من أن فتح مصر كان في سنة ٢٠هـ ومنهم ابن قتيبة [٤٢] وابن الأثير [٤٣]، وابن كثير [٤٤] وابن خلدون [٤٥]، والمقريزي [٤٦] على حين أورد هؤلاء - أيضا - روايات أخرى ذكرها الطبري ولا يجمعون عليها لأن هذا الأخير قد أوردها دون الأخذ بها، ومن ذلك ما أشير إلى أن ذلك الفتح كان في سنة ١٦هـ [٤٧] أو سنة ٢١هـ [٤٨] أو سنة ٢٥هـ [٤٩].

على أن التحقيق يثبت صحة ما أجمعت عليه الروايات العربية والمصادر المسيحية القديمة من أن فتح مصر - ويقصد به فتح حصن بابليون - كان في سنة ٢٠هـ، ذلك أن الشواهد التاريخية وفق ما فرضته ظروف الفتوحات أيام الخليفة عمر بن الخطاب يؤكد أن مسير الحملة قد جاء بعد مؤتمر الجابية سنة ١٧هـ، وليس قبل ذلك، الأمر الذي يدحض القول بأن الفتح كان سنة ١٦هـ [٥٠]، كما أن الحملة قد أخذت في طريقها باتجاه فرع النيل الغربي فترة

زمنيـة إزاء مـا قـابل العـرب من مقـاومة بيـزنطيـة في الفـرمـا وبلبيس وأم دنين وبابليون، واستغـرقت هذه المسافات إلى أن تم فتح الحصن أكثـر من عام الأمر الذي يغاير ما أورده البلاذري(٥١) عن أن مسير الحملة قد بدأ سنة ١٩ هـ وليس من الصحيح أن يترك المسلمون مصر دون فتحها من بعـد اتخاذهم القرار بذلك في الجابية سنة ١٧ هـ(٥٢) إلى أن تسير الحملة سنة ١٩ هـ في وقت أدركوا فيه أهمية مصر ومناعتها، وخطورة حامياتها البيـزنطية، كما أن ما أسلفناه يدحض بطبيعة الحال ما أورده ابن خلدون(٥٣) من إشارات تفيد بأن الفتح كـان في سنة ٢٢ هـ و ٢٥هـ، والصحيح أن المسلمين قـد فتحوا الإسكندريـة للمرة الثانيـة في هذه الأخيرة في عهد الخليفة عثمان بن عفان(٥٤).

ويمكن القول ـ اعتمادا على ما أسلفناه ـ أن ولاية عمرو بن العاص الأولى قد بدأت في المحرم أو ربيـع الأول سنة ٢٠ هـ بعد أن فتح العرب حصـن «بابليون» وعقدوا الصلح مع «قيرس» الحاكم البيزنطي في مصر.

وقد يظن البعض أن عمـرو بن العاص لم يكن إذ ذاك قـد احتوى كل أقـاليم مصر ـ وبالذات الإسكنـدرية عاصمة مصر البيزنطية الأمـر الذي كان من شأنه أن يؤجل قيـام عمرو بن العاص في مصر بـوصفه نائبًـا عن الخليفة، باعتبـاراته كان بمقـدور الروم أن يستردوا قـواهم ويجبروا العرب على الارتـداد، غير أن هذا الظن فيما يـذهب إليه البعض لا يتفق وإسهـامات العـرب من جهود مـوفقة في فتح حصن بابليـون الذي بـه أخذت الديـار المصرية جملـة وتفصيلا بما في ذلك الإسكندريـة طريقهـا إلى الوقـوع في قبضة العـرب المسلمين، وسرعان مـا تحدد مستقبل مصر السيـاسي بمقتضى معـاهدة بـابليـون الأولى التي عقـدت عقب استيلاء العرب على الحصن في ٢٠هـ/ ٦٤١م(٥٥).

وكان صلح بـابليون خـاصًـا بأهل مصر أو الأقبـاط ويتبين من نصوصـه أن

المقوقس كان يحسب نفسه من أهل مصر وليس ممثلا للإمبراطور البيزنطي، وبمقتضى ذلك الصلح صالح العرب أهل مصر على أن يعطوا الجزية، وكان المصريون بمقتضاه مسؤولين عن الأمن في نواحيهم (فعليهم ما جنى لصوصهم)، كما يتضح من بنود الصلح أن نفرا من أهل النوبة استجابوا لهذا الصلح، ففرضت عليهم ضريبة من الماشية والخيل[٥٦].

وكان صلح بابليون عاملا هامًا يسَّر على العرب احتواء كافة الديار المصرية في وقت قصير الأجل، فكان بفعل شروط ذلك الصلح قد خرج القبط إلى جانب العرب حينما شرعوا في التوجه إلى الإسكندرية، فأصلحوا لهم الطريق، وأقاموا لهم الجسور والأسواق وصارت لهم ـ القبط ـ أعوانا على ما أرادوا من قتال الروم) [٥٧] وسرعان ما وقعت في قبضة المسلمين كافة الحصون الفرعية في الفيوم[٥٨] والصعيد الأدنى والأوسط فيما بين سنتي ٢١هـ، ٢٢هـ، وبذلك تم فتح مصر كلها في نحو سنتين وبضعة أشهر.

* * *

وضع النبي ﷺ نظام الدولة الإسلامية، فكان ينيب عمالا على القبائل وعلى المدن يقومون بإمامة المسلمين في الصلاة وجمع الزكاة[٥٩]، ولما ولِّي أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ الخلافة أقر عمال الرسول ﷺ على أعمالهم، كما سار على نفس نهج الخليفة عمر بن الخطاب، إذ رأى بعد أن اتسعت الدولة الإسلامية أن يقسم البلاد أقسامًا إدارية كبيرة ليسهل حكمها والإشراف على موارد ثروتها، وعين عليها عمالا أو ولاة يستمدون سلطتهم من الخليفة[٦٠].

كان إقليم أفريقية يقع ضمن التقسيمات الإدارية التي وضعها الخليفة عمر ابن الخطاب، وكان يشتمل على ثلاث ولايات، مصر العليا ومصر السفلى وغربي مصر وصحراء ليبيا، وهي نفس الجهات التي امتد إليها سلطان المسلمين

في أول عهود مصر بالإسلام بعد أن دخلت في حوزة الجند المسلمين بقيادة عمرو ابن العاص [٦١].

وكان الخليفة عمر بن الخطاب يسند حكم الولاية إلى عماله بعهد منه بعد أن يشهد عليه رهطًا من المهاجرين والأنصار، على ألا يركب برذونا ولا يأكل نفيا ولا يلبس رقيقًا، ولا يتخذ بابا دون حاجات الناس [٦٢].

واتضح لنا مما تقدم أن الخليفة عمر بن الخطاب لم ير غضاضة من إسناد ولاية مصر إلى عمرو بن العاص لما لمسه من جهوده الموفقة في فتحها وضمه إياها إلى حظيرة الدولة الإسلامية، غير أن المصادر التي أمامنا قد خلت من الإشارة إلى العهد الذي أقر فيه الخليفة إسناده لعمرو بولاية مصر، لكن إشارات هذه المصادر تؤكد أنه عينه عاملا عليها [٦٣] بعد أن أتم فتحها، وليس قبل ذلك، ونستخلص من إشارات البلاذري [٦٤] ما ينهض دليلا على ذلك، فيذكر أنه لما أبطأ الفتح على عمرو أمده الخليفة عمر بن الخطاب بنجدة عسكرية تحت إمرة الزبير بن العوام بن خويلد وأن الخليفة عمر بن الخطاب عرض على الزبير ولاية مصر قبل خروجه قائلا له (يا أبا عبد الله هل لك في ولاية مصر، فقال لا حاجة لي فيها، ولكني أخرج مجاهدا وللمسلمين معاونا، فإن وجدت عمرا قد فتحها لم أعرض لعمله وقصدت إلى بعض السواحل، فرابطت به و إن وجدته في جهاد كنت معه فسار على ذلك)، أي إنه سار مجاهدا معاونا لعمرو بن العاص في إتمام عمليات الفتح، ولم ينازعه الرغبة في الولاية.

وقد يظهر من النص أن الخليفة عمر بن الخطاب توجس من عمرو بن العاص، فأوفد الزبير بن العوام ليشاركه في عمليات الفتح حتى يختاره واليًا على مصر بعد فتحها، أو أن الخليفة عمر بن الخطاب عرض على الزبير ولاية مصر تشجيعا له واستنهاضا ليخرج لنجدة الجند العرب ليسهل عليهم فتح مصر،

ومهما يكن من أمر هذه التأويلات فإن ما ورد على لسان الزبير يؤكد أن القادة العرب كانوا يسعون إلى تحقيق الهدف من الفتح دونما سعي منهم إلى الإمارة .

والأمر الجدير بالاعتبار أن ما كان يراسل به عمرو بن العاص الخليفة بعد صلح بابليون يشير إلى أول ما كان يتخذه المسلمون من سياسات في شأن حكم مصر كما أن ما قام به الخليفة من إقرار لما كان يراسله فيه القائد عمرو دليل واضح على أن الخليفة قد أقر عمرو في تصريف شؤون مصر بعد فتحها و إفصاح منه بأنه قد أنابه عليها أو ولاه إياها متغلبا على ما كان يبديه من مخاوف إزاء خطورة الفتح حينما شرع عمرو بالمسير لفتح مصر (٦٥) ، وفي ذلك إشارة على أن الخليفة قد استوثق من أمر عمرو بن العاص للقيام بمهام الحكم في مصر بمثل ما كان يستوثق في أمره حينما أذن له بالمسير لفتحها .

وهناك ما يفيد بأن الخليفة عمر بن الخطاب قد أسند ولاية مصر إلى عمرو ابن العاص بعد الفتح بعهد ، واشترط عليه بأن لا يلبس رقيقا ولا يتخذ بابا دون حاجات الناس؟ وأنه كان يراسله إذا ما أحس بشيء يعارض ما اشترطه في عهده إليه بالولاية ، ومما يذكر في هذا السبيل أن الخليفة عمر بن الخطاب كتب إلى عمرو بن العاص ما نصه (أنه قد فشت لك فاشية من متاع ورقيق وآنية وحيوان لم يكن حين وليت مصر . .)(٦٦) .

على أنه لا ينبغي أن ينظر إلى مصر بعد انضمامها إلى الدولة الإسلامية من حيث كونها خاضعة لدولة تعتمد على شعب تحكمه النزعة الاستعلائية كما كانت حال مصر حينما كانت تابعة للدولة الرومانية التي جعلت شعوبها أجناسا مقهورة مغلوبة على أمرها ، بل كانت مصر بعد أن فتحها العرب المسلمون تتبع لدولة عامة يقوم بشؤونها المسلمون عامة لا يفرق بينهم في الحقوق والواجبات جنس أو مكان ، فكان كل مسلم في هذه الدولة يعد من أصحابها وله الحق في

ولاية وظائفها العامة وقيادة جيوشها، وسادت هذه الأسس منذ عهد الرسول ﷺ حين تولى المسلمون من غير العرب وظائف عامة أو أسهموا في عهد الراشدين في التشريع وظلوا على تلك الحال في العصور اللاحقة حتى بلغ بهم الأمر أن قادوا الجيوش، وتولوا الولايات، ويمكن القول إن ولاية مصر الأولى في ظل الإسلام كانت معناها أنها أصبحت جزءا من هذه الدولة العامة (الدولة الإسلامية) وقاعدة لامتدادات جديدة لدولة الإسلام(٦٧) الأمر الذي يؤكده ما طرأ على مصر بدخول العرب المسلمين إليها من سمات ترتبط بإقرار الحقوق والواجبات للحكام والرعية(٦٨).

وصفوة القول إن عمرو بن العاص صار نائبا عن الخليفة عمر بن الخطاب منذ سنة ٢٠هـ، واضطلع بمهام هذه النيابة، وأصبح مسؤولا أمام الخلافة وعليه أن يسير وفق اتجاهات مركز الخلافة على النحو الذي سوف نشير إليه في الصفحات التالية.

قيام عمرو بن العاص باختصاصات عقد الاختيار:

قام الخليفة عمر بن الخطاب بوضع النظام السياسي للدولة الإسلامية ونظم إداراتها، وكان يرمي إلى تماسك البلاد المفتوحة وخضوعها للإدارة المركزية في حاضرة الدولة، فاختار ولاته من العرب، وسار على هذه السياسة من جاء بعده من الخلفاء الراشدين.

اتخذ الخليفة عمر بن الخطاب الشكل المثالي للمركزية سبيلا للارتقاء بالدولة، وكان عماله يستمدون منه سلطتهم، لذلك كان أمراء الأقاليم في عهده يسمون عمالا بمعنى أنهم ليسوا مطلقي السلطة ـ وبالذات ـ في تلك الفترة المبكرة من تاريخ الدولة الإسلامية، وقد استعملت كلمة والي فيما بعد.

ولدينا من إشارات المصادر ما يفيد بأن عمرو بن العاص كان يعرف بعامل مصر من قبل الخليفة عمر بن الخطاب، ومن ذلك ما ذكره الطبري [٦٩] أن عمرو بن العاص كان (عامل عمر بن الخطاب على مصر)، ومن ذلك ـ أيضا ـ ما أورده أبو المحاسن [٧٠] من أن عمرو بن العاص (استمر على عمله بمصر، وشرع في بناء جامعه. . .).

وأورد الطبري جانبا من خطب الخليفة عمر بن الخطاب، ومن ذلك (يا أيها الناس إني والله ما أرسل إليكم عمالا ليضربوا أبشاركم، ولا ليأخذوا أموالكم ولكن أرسلهم إليكم ليعلموكم دينكم وسنتكم. . .)[٧١].

ومن ذلك ما رواه الطبري [٧٢] من أن الخليفة عمر بن الخطاب (كان إذا استعمل العمال خرج معهم يشيعهم قائلا (إني لم استعملكم على أمة محمد ﷺ على أشعارهم ولا على أبشارهم، إنما استعملتكم عليهم لتقيموا بهم الصلاة، وتقضوا بينهم بالحق. . .).

وعرف من أشكال الإمارة نوعان، إمارة عامة وإمارة خاصة، (فالعامة نوعان إمارة استكفاء بعقد عن اختيار وإمارة استيلاء بعقد عن اضطرار [٧٣]، وكانت إمارة العمال على إماراتهم في العهد الأول عامة، وتأتي إمرة عمرو بن العاص على مصر نموذجا يمثل هذا الشكل من الحكم، ذلك أنه تقلدها باختيار الخليفة عمر بن الخطاب، ويحدثنا الماوردي عن عقد الاختيار عند تعيين العمال بأنه (يشتمل على عمل محدود ونظر معهود، والتقليد فيها يفوض إليه الخليفة إمارة بلد أو إقليم ولاية على جميع أهله، ونظرا في المعهود من سائر أعماله، فيصير عام النظر فيما كان محدودا من عمل، ومعهودا من نظر، فيشتمل نظره فيه على سبعة أمور[٧٤] **أحدها** النظر في تدبير الجيوش. . . **والثاني** النظر في الأحكام وتقليد القضاة والحكام **والثالث** جباية الخراج وقبض الصدقات وتقليد العمال فيهما. .

والرابع حماية الدين. . . **والخامس** إقامة الحدود. . . **والسادس** الإمامة في الجمع والجماعات. . . **والسابع** تسيير الحجيج).

والأمر الجدير بالاعتبار أن عقد الاختيار من جانب الخليفة عند تعيين العمال يشكل جانبا هاما نحو تحقيق الشكل المثالي لمركزية الحكم، وعلامة بارزة لتمثيله أصدق تمثيل، وباستقصائنا للإشارات الواردة في بطون الكتب يمكن القول أن عمرو بن العاص اضطلع بهذه الأمور السبعة ـ التي أوردها الماوردي ـ باعتباره عاملا على مصر في ظل حكم مركزي يخضع خضوعا تاما للخليفة عمر بن الخطاب في حاضرة الدولة «المدينة المنورة».

ومن ذلك أن عمرو بن العاص كان إبان ولايته على مصر يقود الجيوش حينما أزمع المسير إلى الإسكندرية وبرقة وطرابلس [٧٥] وكان يتولى مهام الجباية وتصريفها امتثالا لما يصدر إليه من حاضرة الخلافة[٧٦] كما كان يختص بالإمامة في الصلاة وحماية الدين بوصفه نائبا عن الخليفة [٧٧]، وكان يبعث بالقيادات لإتمام عمليات الفتح، وأورد البلاذري [٧٨] أنه لما فتح عمرو بن العاص (الفسطاط) مصر وجه عبد الله بن حذافة السهمي إلى عين شمس وخارجة بن حذافة العدوي إلى الفيوم، وأشمون وأخميم وقرى الصعيد، وعمير بن وهب الجمحي إلى تنيس ودمياط، وأورد ابن الأثير [٧٩] في أحداث سنة ٢١هـ أن عمرو بن العاص بعث عقبة بن عامر الفهري إلى زويلة، ففتحها صلحا.

ومن ذلك ـ أيضا ـ أن عمرو بن العاص كان يستخلف نوابا عنه إذا ما أزمع المسير للفتح، فاستخلف على مصر خارجة بن حذافة وسار هو لفتح الإسكندرية[٨٠]، ولما فتحها سنة ٢١هـ استخلف عليها عبد الله بن حذافة بن قيس بن عدي في رابطة من المسلمين وانصرف إلى الفسطاط[٨١].

ومن ذلك ـ أيضا أن عمرو بن العاص ولى سنة ٢١هـ أربعة من أقرانه على

الخطط وهم معاوية بن حديج التجيبي وشريك بن سمي الغطيفي وعمرو بن قحزم الخولاني وجبريل بن ناشرة المعافري، ففصلوا بين القبائل(٨٢).

ومن ذلك ـ أيضا ـ أن عمرو بن العاص كان يفصل بين المتخاصمين، ويقضي بين الناس إذا ما أشكل عليه أمر يخص القضاء، وظل على تلك الحال إلى أن عين الخليفة عمر بن الخطاب قبيل وفاته قيس بن أبي العاص السهمي قاضيا على مصر(٨٣)، ومما يجدر ذكره أن القضاء في الدولة الإسلامية كان من الأمور الخاصة بالخلافة، غير أن الخليفة عمر بن الخطاب اضطر إزاء اتساع رقعة دولته أن يفوض القضاء إلى غيره كما كان يفوض إلى عماله حكم الولايات المفتوحة(٨٤).

ولا ننس أن سلطة عمرو بن العاص امتدت إلى برقة وما يليها بعد أن سار إليها بنفسه، وهناك إشارات كثيرة تؤكد سلطته و إشرافه عليها تأمينا لمركز المسلمين في مصر(٨٥).

وكان عمرو بن العاص يحرص على أن يكون قيامه بمهام ولايته في إطار خضوعه لمركز الخلافة محرزا بذلك شكلا مثاليًّا للحكم المركزي الذي شاع في الدولة الإسلامية، وتأتي تلك الرسائل المتبادلة بين الخليفة عمر بن الخطاب وعمرو بن العاص في شأن مصالحة أهل مصر مقابل أدائهم للجزية دليلا وشاهدا على ذلك(٨٦).

وتفيد إشارات المصادر أن الخليفة عمر بن الخطاب كان حريصا على تحقيق هذا الشكل المثالي في الحكم، فلا يترك عماله وشأنهم، بل كان يسعى إلى أن يرقب أحوال الولايات عن كثب ومما قيل إنه قال (لئن عشت إن شاء الله لأسيرن في الرعية حولا، فإني أعلم أن للناس حوائج تقطع دوني أما عمالهم فلا يرفعونها إلي، وأما هم فلا يصلون إلي فأسير إلى الشام فأقيم بها شهرين، ثم أسير إلى

الجزيرة فأقيم بها شهرين، ثم أسير إلى مصر فأقيم بها شهرين ثم أسير إلى البحرين فأقيم بها شهرين، والله لنعم الحول هذا)(٨٧).

ويتجلى لنا خضوع عمرو بن العاص ومسؤوليته أمام الخلافة فيما رواه الطبري(٨٨) من أن عمرو بن العاص رد على صاحب الإسكندرية حينما عرض عليه أن يؤدي إليه الجزية مقابل أن يرد إليه سبايا أرضه قائلا (إن ورائي أمير لا أستطيع أن أصنع أمرا دونه، فإن شئت أن أمسك عنك وتمسك عني حتى أكتب إليه بالذي عرض عليّ، فإن هو قبل ذلك منك قبلت، وإن أمرني بغير ذلك مضيت لأمره. . .) فكتب عمرو بن العاص إلى الخليفة عمر بن الخطاب، فجاءه كتابه، ما نصه (. . . ولعمري لجزية قائمة تكون لنا ومن بعدنا من المسلمين أحب إليّ من فئ يقسم ثم كأنه لم يكن. . . فبعث عمرو بن العاص إلى صاحب الإسكندرية يعلمه الذي كتب به أمير المؤمنين. . .)(٨٩).

وكان بمقتضى صلح بابليون الأول أن أخذ المسلمون يشرعون في نشر سياستهم المالية، وأخذ عمرو بن العاص يراسل الخليفة عمر بن الخطاب بما كان يتخذه وفق ما تفرضه ظروف الفتح وعقد الصلح الأول، فكتب إليه في شأن الجزية والرزق من الموارد العينية التي ألزم بها العرب القبط إلى جانب مقادير الجزية(٩٠) فأجازه الخليفة(٩١) عمر بن الخطاب، وصارت الأرض بمقتضى هذه المراسلات أرض خراج، ولما فرغ المقوقس من أمر نفسه (ومن معه في مدينته صالح عن جميع أهل مصر على مثل صلح أليوته ـ صلح بابليون ـ فرضوا به)(٩٢).

ومما يدل على أن عمرو بن العاص في مصر كان لا يرسم سياسة اقتصادية أو إدارية إلا بعد الرجوع إلى الخليفة عمر بن الخطاب أنه عارض الزبير بن العوام في أمر تصريف الجباية قبل أن يأذن له الخليفة عمر(٩٣)، كما راسل الخليفة ـ أيضا

ـ حينما ألـزم جميع أهل مصر لكل رجـل منهم جُبَّـة صـوف وبـرنسـا أو عمامـة وسراويل وخُفَيّه في كل عـام على أن لا تباع نساؤهم وأبناؤهم ولا يسبـوا وأن تقر أموالهم(٩٤).

وكان عمرو بن العـاص يكتب إلى الخليفة عمر بن الخطـاب يبلغه بما فتح الله عليه موضحا في رسائله ما قام به من انجازات وما اتخذه من خطط وسياسة بعد كل فتح(٩٥).

ويظهر لنا حـرص عمرو بن العاص على تصريف حكمه دون ألاَّ يتجـاوز ما أسند إليـه من مهام من حيث كـونه نائبـا عن الخليفة امتثالا لعقـد الاختيار فيما كـان يخاطب به الخليفـة عمر بن الخطـاب بلقب أمير المؤمنين (٩٦) الأمر الذي يؤكد أن قيامه بالإمارة أو السلطة في مصر مرهونا باتجاهات أمير المؤمنين «الخليفة عمر بن الخطاب»، وإضافة المؤمنين إلى أمير تعطي اللقب صفة دينية إلى جانب سمته السياسية ليصور بذلك مهمة الخلافة الإسلامية ومعناها تصويرا حقيقيًا، كما أن لفظ أمير يرمز إلى أن المؤمنين قد استحالوا إلى قوة حربية، وبذلك يتمشى اللقب مع عهـد الفتـوح لما فيـه من معنى السلطـة الحربية إلى جـانب السلطـة الإدارية(٩٧).

ومما لا شك فيـه فإن في مناداة عمـرو بن العاص للخليفـة عمر بن الخطـاب بأمير المؤمنين اعتراف منه ودليل على تبعيتـه لسلطته الدينية والحربيـة والإدارية، وأورد القلقشندي (٩٨) نصوصا حـول ما جرت به العادة عند تحريـر الرسائل من قبل عمال الولايات لمركـز الخلافة في عهد الراشدين فيذكر (وكـان الرسم فيها أن يكتب لعبـد الله فلان أمير المؤمنين سـلام عليك، فأني أحمد الله الذي لا إلـه إلا هو، أما بعد...).

وكان عمـرو بن العاص يـؤكد في رسـائله إلى الخليفـة تبعيته في حـالة إذا مـا

توجس منه درءا لأية شبهة وتبيانا لإخلاصه لأمير المؤمنين، ومن ذلك ما أورده القلقشندي[٩٩] فيما يدور حول كتاب عمرو بن العاص إلى الخليفة عمر بن الخطاب، ما نصه (لعبد الله عمر أمير المؤمنين، سلام عليك، فإني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو أما بعد، أتاني كتاب أمير المؤمنين يذكر فيه فاشية مالي وأنه يعرفني قبل ذلك ولا مال لي وأني أعلم أمير المؤمنين أني ببلد[١٠٠] السعر فيه رخيص وأني أعالج من الزراعة ما يعالجه الناس. . . ووالله لو رأيت خيانتك حلالا ما خنتك. . .).

وكان عمرو بن العاص يحرص في رسائله إلى الخليفة عمر بن الخطاب على ذكر عبارات فيها معنى الدعاء إلى جانب مخاطبته بأمير المؤمنين في حين كان الخليفة يخاطبه بوصفه نائبا عنه، وفي ذلك دلالة على حرص عمرو بن العاص على الشكل المثالي لمركزية الحكم، وأمدنا شمس الدين الدمشقي [١٠١] بوثيقتين هامتين فيهما من الدلالة ما يؤكد طبيعة العلاقة بين الخليفة عمر بن الخطاب ونائبه في مصر، أولاهما كتاب بعث به الخليفة عمر بن الخطاب إلى عمرو بن العاص، وجاء فيه ما نصه (أما بعد ياعمرو، إذا أتاك كتابي فابعث إليّ جوابه تصف لي مصر ونيلها، وأوضاعها وما هي عليه حتى كأنني حاضرها)، في حين تكشف الوثيقة الثانية عن حرص عمرو بن العاص في أن يحمل جوابه عبارات تناسب قدر الخليفة، وتؤكد تبعيته لمركز الخلافة، فجاء في هذه الوثيقة ما نصه (بسم الله الرحمن الرحيم، أما بعد يا أمير المؤمنين فإنها تربة غبراء وحشيشة خضراء بين جبلين. . .) وأورد أبو المحاسن [١٠٢] نص الجواب بشيء من التغيير بما يفيد أن عمرو أعاد على الخليفة جواب كتابه ما نصه (ورد كتاب أمير المؤمنين أطال الله بقاءه يسألني عن مصر، اعلم يا أمير المؤمنين أن مصر قرية غبراء، وشجرة خضراء، طولها شهر، وعرضها عشر، يكتنفها جبل أغبر، ورمل أعفر. . .).

والأمر الجدير بـالاعتبار أن عمرو بن العاص تقلـد الولاية العـامة في مصر من قبل الخليفة عمر بن الخطاب دون أن ينازعه فيها أحد، فأورد البلاذري[١٠٣] أن عمـرو بن العـاص كـان يجمع بين ولايتي الحرب والخراج (فأراد عثمان[١٠٤] أن يجعل عمرا على الحرب وعبد الله[١٠٥] على الخراج، فأبى ذلك عمرو، وقـال أنا كماسك قرني البقرة... فولى ابن سعد مصر)[١٠٦].

ويذكر ابن عبـد الحكم أن الخليفة عمـر بن الخطاب تُـوفي وعلى مصر أميران عمرو بن العـاص بأسفل الأرض وعبد الله بن سعـد بن أبي سرح على الصعيد، الأمر الـذي يفتقر إلى الدقـة ولا ينقض الصحيح من أن عمرو بن العـاص كان الرئيس الأعلى وكانت له ولاية مصر كلها[١٠٧].

وصفوة القول، أن مـا كان يقـوم به عمـرو بن العاص من مهـام في تصريف حكمه قد جاء من حيث كونه نائبا للخليفة وتابعًا لمركز الخلافة، ويشكل مظهرا من مظاهـر نظام الحكم الذي سـاد عهد الخلافة الـراشدة ويدعمـه المراسلات المتبادلة بين عمال الولايات والخليفة في حاضرة الدولة.



الهوامش

١ ـ ابن الأزرق: بدائع السلك في طبائع الملك، جـ ١، ص ٣٣٥.

٢ ـ ابن الأزرق: المصدر نفسه والصفحة.

٣ ـ انظر: حول شخوص خالد بن الوليد إلى الشام (البلاذري: فتوح البلدان، صفحة ١١٨ ـ ابن خلدون: العبر، جـ ٢، صفحة ٨٤، ٨٧).

٤ ـ حسين مؤنس: كتاب تاريخ الحضارة، جـ٢، ص ٣٣.

٥ ـ حول جهود عمرو بن العاص في مواجهة الحصون البيزنطية في الشام، انظر: (البلاذري: المصدر نفسه، صفحات ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦ ــ الطبري: تاريخ الأمم والملوك، حوادث سنة ١٦هـ، وابن خلدون: العبر، جـ ٢، ص ١٠٥ و١٠٦.

٦ ـ فتوح مصر: صفحة ٧٦.

٧ ـ الخطط، جـ ١، ص ٢٩٨.

٨ ـ فتوح مصر، صفحات ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩.

٩ ـ حول أسانيد ابن لهيعة صاحب هذه الرواية، انظر ابن قتيبة: المعارف صفحة ٥٠٥.

١٠ ـ إبراهيم أحمد العدوى: مصر الإسلامية مقوماتها العربية ورسالتها الحضارية، صفحة ١١ و ١٢.

١١ ـ القرآن الكريم: سورة قريش ـ اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي جـ ١، صفحة ٢٠١.

١٢ ـ ابن هشام: سيرة النبي ﷺ جـ ١، ص ١٤٧.

Lammens: La Mecque a la Veille de l'hegire; P. 26.

١٣ ـ إبراهيم أحمد العدوى: المرجع نفسه، ص ١١.

١٤ ـ حسين مؤنس: المرجع نفسه، ص ٣٣٠ ـ ٣٣١.

١٥ ـ ابن كثير: البداية والنهاية، جـ ٧، صفحة ٢٨.

١٦ ـ ابن خلدون: العبر، جـ ٢، ص ٨٥.

١٧ ـ البلاذري: المصدر نفسه، ص ١٤٤.

١٨ ـ البلاذري: المصدر نفسه، ص ١٢٣، ١٢٤.

١٩ ـ ابن خلدون: العبر، جـ ٢، ص ٨٦.

٢٠ ـ البلاذري: المصدر نفسه، ص ١٤٤ ـ الطبري: تاريخ الأمم والملوك، حوادث سنة ١٧هـ.

٢١ ـ الجابية: قرية من أعمال دمشق من ناحية الجنوب قرب مرج الصفر، انظر: (البلاذري: المصدر نفسه، ص ١٤٤ ــ ابن قتيبة: المصدر نفسه، ص ١٨٢) ومكانها اليوم مرتفعات الجولان

الحالية، واختلف في قدوم الخليفة عمر بن الخطاب الجابية، وقيل بل عاد بعد فتح بيت المقدس حتى أتى الجابية سنة ١٨هـ والصحيح أن الخليفة عمر بن الخطاب قدم الشام أربع مرات، مرتين في سنة ١٦هـ، ومرتين سنة ١٧هـ، ولم يدخلها في الأولى، وتشير الأدلة على أنه قد اتخذ قراره بفتح مصر في الجابية سنة ١٧هـ بعد أن أتم فتح فلسطين (البلاذري: المصدر نفسه، صفحة ١٤٤ و ١٤٥ و٢١٤، ابن عبد الحكم: المصدر نفسه، ص ٧٦ و ٨٠ ـ المقريزي: الخطط، جـ١، صفحة ٢٨٧).

٢٢ ـ البلاذري: المصدر نفسه، ص ١٤٤ ـ الطبري: المصدر نفسه، حوادث سنة ١٧ هـ.

٢٣ ـ إبراهيم أحمد العدوى: المرجع نفسه، ص ١٢.

٢٤ ـ هكذا اشتهر عند العرب، واسمه المعروف «آريتيون».

٢٥ ـ الطبري: المصدر نفسه، جـ٣ ص ١٥٣ ـ ١٥٥، إبراهيم العدوى: المرجع نفسه، ص ١٢.

٢٦ ـ الطبري: المصدر نفسه، جـ٣، ص ١٥٣ ـ ١٥٥، ابن كثير: المصدر نفسه، ج٧، ص ٨٤.

٢٧ ـ الطبري: المصدر نفسه، جـ٣، ص ١٥٣ ـ ١٥٥ ـ ابن كثير: المصدر نفسه، جـ٧، ص ٨٤.

٢٨ ـ ابن عبد الحكم: المصدر نفسه، ص ٨١ ـ المقريزي: الخطط، جـ١، ص ٢٨٧.

٢٩ ـ ابن عبد الحكم: المصدر نفسه، ص ٨٣ ـ المقريزي: الخطط، جـ١، ص ٢٨٨.

٣٠ ـ ابن عبد الحكم: المصدر نفسه، صفحة ٨٣ ـ المقريزي: المصدر نفسه، جـ١، ص ٢٨٨.

٣١ ـ ابن عبد الحكم: المصدر نفسه، صفحة ٨٣ ـ المقريزي: المصدر نفسه، جـ١، ص ٢٨٨.

٣٢ ـ يقصد عمرو بن العاص ويشير اسم العلم «عبد الله» إلى عبد الله بن عمرو.

٣٣ ـ ابن حجر العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، جـ٣، ص ٢ و٣ ـ أبو المحاسن: النجوم الزاهرة، جـ١، ص ٦٣.

٣٤ ـ ابن حجر: المصدر نفسه والصفحة.

٣٥ ـ ابن حجر: المصدر نفسه والصفحة ـ أبو المحاسن: المصدر نفسه، جـ١، ص ٦٤.

٣٦ ـ ابن عبد الحكم: المصدر نفسه، ص ٨٠ وما بعدها ـ الطبري: المصدر نفسه، جـ٣، ص ١٩٥ ـ هذه الروايات عن ابن حميد عن سلمة عن ابن إسحاق وأخرى عن أحمد بن ثابت عن إسحاق ابن عيسى، وأخرى عن الواقدي عن ابن سعد، (الطبري: المصدر نفسه، جـ٣، ص ١٩٥ وما بعدها).

٣٧ ـ بناه الإمبراطور تراجان (٩٨ ـ ١١٧م) وسماه العرب قصر الشمع أو الحصن (المقريزي: الخطط، جـ١، ص ٢٨٨).

٣٨ ـ الطبري: المصدر نفسه، جـ٣، ص ١٩٥ و ١٩٦ ـ المقريزي: الخطط، جـ١، ص ٢٩٨.

٣٩ ـ ابن عبد الحكم: المصدر نفسه، ص ١٠٦ ـ الطبري: المصدر نفسه، ص ١٩٦.

٤٠ ـ حنا النقيوسي

Chronique de Jean Eveque de Nikiou, pp. 555 - 557.

٤١ ـ البلاذري: المصدر نفسه، صفحة ٢١٤.

٤٢ ـ المعارف، صفحة ١٨٢.

٤٣ ـ الكامل في التاريخ، جـ ٢، ص ٣٩٦.

٤٤ ـ البداية والنهاية، جـ ٧، ص ١٠٧.

٤٥ ـ العبر، جـ ٢، ص ١١٤.

٤٦ ـ الخطط: جـ ١، ص ٢٩٨.

٤٧ ـ ابن كثير: المصدر نفسه، جـ ٢، ص ١٠٧.

٤٨ ـ الحنبلي: شذرات الذهب، جـ ٢، ص ٣١، ٣٢.

٤٩ ـ ابن خلدون: العبر، جـ٢، ص ١١٤.

٥٠ ـ الطبري: المصدر نفسه، جـ ٣، ص ١٩٥ ـ ابن كثير: المصدر نفسه، جـ ٧، ص ١٠٦.

٥١ ـ المصدر نفسه، ص ٢١٤.

٥٢ ـ ابن عبد الحكم: المصدر نفسه، ص ٨٠.

٥٣ ـ العبر، جـ ٢، ص ١١٤.

٥٤ ـ ابن عبد الحكم: المصدر نفسه، صفحة ٢٣٩.

٥٥ ـ الطبري: المصدر نفسه، جـ ٣، صفحة ١٩٩ ـ سيدة الكاشف: مصر في فجر الإسلام، صفحة ١٧.

٥٦ ـ الطبري: المصدر نفسه، جـ ٣، ص ١٩٩ ـ ابن الأثير: المصدر نفسه، جـ ٢ ص ٣٩٦ ـ القلقشندي: صبح الأعشى، جـ ١٣، ص ٣٣٤.

٥٧ ـ ابن عبد الحكم: المصدر نفسه، ص ١٠٧.

٥٨ ـ ابن عبد الحكم: المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

٥٩ ـ حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام، جـ ١، ص ٤٦٤.

٦٠ ـ حسن إبراهيم: المرجع السابق والصفحة.

٦١ ـ ابن عبد الحكم: المصدر نفسه، ص ١٠٧ و٢٢٧ ـ البلاذري: المصدر نفسه، ص ٢١٨، و ٢٢١، ٢٢٥ـ٢٢٧.

٦٢ ـ الطبري: المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص ٤١٤.

٦٣ ـ الطبري: المصدر نفسه، ص ٤٣١ ـ ابن حجر العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، جـ ٣، ص ٣ ـ أبو المحاسن: النجوم الزاهرة، جـ ١، ص ٦١.

٦٤ ـ المصدر نفسه، ص ٢١٤.

٦٥ ـ ابن عبد الحكم : المصدر نفسه، ص ٨١، ٨٣.
المقريزي : الخطط ، جـ ١ ، ص ٢٨٧ ، ٢٨٨ من ذلك كتاب الخليفة عمر بن الخطاب إلى عمرو ابن العاص عند سيره إلى مصر ويظهر فيه مخاوفه ومما جاء فيه (سر وأنا مستخير الله في سيرك، وسيأتيك كتابي سريعا إن شاء الله تعالى فإن أدركك كتابي آمرك فيه بالانصراف عن مصر قبل أن تدخلها أو شيئا من أرضها، فانصرف وإن أنت دخلتها قبل أن يأتيك كتابي فامضي لوجهك، واستعن بالله واستنصره، فسار عمرو بن العاص من جوف الليل، ولم يشعر به أحد من الناس، واستخار الخليفة ـ رضي الله عنه ـ الله، فكأنه تخوف على المسلمين في وجههم ذلك، فكتب إلى عمرو بن العاص أن ينصرف بمن معه من المسلمين، فأدرك عمرا الكتاب، إذ هو برفح . . .)
انظر: ابن عبد الحكم المصدر نفسه، ص ٨١ ـ المقريزي : المصدر نفسه، جـ ١ ، ص ٢٨٧).
٦٦ ـ البلاذري : المصدر نفسه، ص ٢٢١ .
٦٧ ـ حسين مؤنس : كتاب تاريخ الحضارة المصرية، صفحات ٢٤٣ و ٢٤٥ .
٦٨ ـ إبراهيم أحمد العدوى : مصر الإسلامية، ص ٣٧ ـ ٤٤ .
٦٩ ـ المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص ٤٣١ .
٧٠ ـ المصدر نفسه، ص ٦٥ .
٧١ ـ الطبري : المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص ٤١٢ . ـ ابن الأثير: الكامل في التاريخ، جـ ٣، ص ٥٦ .
٧٢ ـ المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص ٤١٢ .
٧٣ ـ الماوردي : الأحكام السلطانية، صفحة ٣٠ .
٧٤ ـ الماوردي : المصدر السابق، صفحة ٣٠ .
٧٥ ـ البلاذري : المصدر نفسه، ص ٢٢٥ و ٢٢٧ ـ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ ٢ ، ص ٥٦٧ ـ نشر دار بيروت، بيروت سنة ١٣٨٥هـ.
٧٦ ـ البلاذري : المصدر نفسه، ص ٢١٧ ـ ٢١٨ ـ ابن الأثير: الكامل، جـ ٢، ص ٥٦٦ دار بيروت ـ بيروت ـ سنة ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م.
٧٧ ـ أبو المحاسن : النجوم الزاهرة، جـ ١ ، ص ٧٣ و ٧٤.
٧٨ ـ المصدر نفسه، ص ٢١٨ .
٧٩ ـ الكامل في التاريخ، جـ ٣، ص ٢٠ .
٨٠ ـ البلاذري : المصدر نفسه، ص ٢٢١ .
٨١ ـ البلاذري : المصدر نفسه، ص ٢٢٢ .
٨٢ ـ أبو المحاسن : النجوم الزاهرة، جـ ١ ، ص ٦٥ .
٨٣ ـ الكندي : الولاة والقضاة، ص ٣٠٠ ـ ٣٠١ .

٨٤ـ سيدة الكاشف: مصر في فجر الإسلام، ص ٨٩.
٨٥ـ البلاذري: المصدر نفسه، ص ٢٢٥ و ٢٢٧.
٨٦ـ البلاذري: المصدر نفسه، ص ٢١٥.
٨٧ـ الطبري: المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص ٤١١.
٨٨ـ المصدر السابق، المجلد الثاني، ص ٣٦٣.
٨٩ـ الطبري: المصدر السابق، والصفحة.
٩٠ـ الواقدي: فتوح الشام، جـ٢، صفحات ٢٢٨ ـ ٣٠٨.
٩١ـ البلاذري: المصدر نفسه، ص ٢١٦.
٩٢ـ البلاذري: المصدر نفسه والصفحة.
٩٣ـ البلاذري: المصدر نفسه والصفحة.
٩٤ـ البلاذري: المصدر نفسه، ص ٢١٦
٩٥ـ البلاذري: المصدر نفسه ص، ٢٢٢، ٢٢٤.
٩٦ـ صار ذلك اللقب من ألقاب الخلفاء العامة منذ عهد الخليفة عمر بن الخطاب وهو من الألقاب المركبة على لقب أمير، وثاني ألقاب الخلفاء ظهورا بعد لقب خليفة، وأول من لقب به الخليفة عمر ابن الخطاب (حسن الباشا: الألقاب الإسلامية في التاريخ والوثائق والآثار، صفحة ١٩٤).
٩٧ـ حسن الباشا: المرجع نفسه والصفحة.
٩٨ـ صبح الأعشى: جـ٦، صفحة ٤٧٧.
٩٩ـ المصدر السابق والصفحة.
١٠٠ـ يقصد مصر.
١٠١ـ كتاب نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، صفحة ١٠٩، ١١٠.
١٠٢ـ النجوم الزاهرة: جـ١، صفحة ٣٢, ٣٣.
١٠٣ـ المصدر نفسه، ص ٢٢٥.
١٠٤ـ يقصد الخليفة عثمان بن عفان الذي تولى الخلافة سنة ٢٣هـ خلفا للخليفة عمر بن الخطاب.
١٠٥ـ يقصد عبد الله بن سعد بن أبي سرح الذي آلت إليه ولاية مصر سنة ٢٣هـ في عهد الخليفة عثمان ابن عفان.
١٠٦ـ تشير هذه العبارة إلى أن الخليفة عثمان بن عفان ولى عبد الله بن سعد بن أبي سرح بدلا من عمرو ابن العاص.
١٠٧ـ حول هذه الجزئية أنظر سيدة الكاشف: مصر في فجر الإسلام، صفحة ٢٦.

المراجع

١ - القرآن الكريم.

٢ - ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ)
الكامل في التاريخ، الجزء الثاني، دار الفكر، بيروت ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م، والجزء الثاني، نشر دار بيروت، بيروت ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م، والجزء الثالث نشر دار بيروت، بيروت ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م.

٣ - إبراهيم أحمد العدوي، «مصر الإسلامية، مقوماتها العربية ورسالتها الحضارية»، القاهرة ١٩٧٥م.

٤ - البلاذري (ت ٢٩٧هـ)
فتوح البلدان، بيروت، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٥ - الطبري (ت ٣١٠هـ)
تاريخ الأمم والملوك، الجزء الثالث، القاهرة ١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٩م، والمجلد الثاني نشر مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٦ - حنا النقيوسي (ت أواخر القرن الأول الهجري)
تاريخ
Chronique de Jean Eveque de Nikoue, Teste Ethiopein Oublie et Troduit par MH, Zotenberg (Notices et Extraits de Manuscrits de la Bibliotheques 2 Paris, 1983).

٧ - ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)
الاصابة في تمييز الصحابة، الجزء الثالث، ط أولى، السعادة، بيروت، ١٣٢٨هـ.

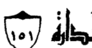
٨ - ابن العماد الحنبلي (ت١٠٨٦هـ)
«شذرات الذهب في أخبار من ذهب»، الجزء الأول، بيروت، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

٩ - حسن الباشا: الألقاب الإسلامية في التاريخ والوثائق والآثار، القاهرة، ١٩٧٨م.

١٠ - حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي. الجزء الأول، القاهرة ١٩٨٥م.

١١ - حسين مؤنس: كتاب تاريخ الحضارة المصرية (تاريخ مصر من الفتح العربي إلى أن دخلها الفاطميون)، المجلد الثاني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر)، وزارة الثقافة، القاهرة.

١٢ - ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ)
«العبر وديوان المبتدأ والخبر»، الجزء الثاني، بيروت، ١٣٣٩هـ ـ ١٩٧٩م.



١٣ - ابن الأزرق (ت ٨٩٦هـ)
«بدائع السلك في طبائع الملك «تحقيق علي سامي النشار، الجزء الأول، بغداد، ١٩٧٧م.
١٤ - سيدة الكاشف: مصر في فجر الإسلام، القاهرة ١٩٤٧م.
١٥ - ابن عبد الحكم (ت ٢٥٧هـ)
«فتوح مصر» تحقيق عبد المنعم عامر، القاهرة ١٩١١م.
١٦ - شمس الدين الدمشقي (من أعلام القرن السابع الهجري).
كتاب نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، نشر أغسطس بن يحيى، المطبعة الأكاديمية الامبراطورية، مطربورغ ١٨٦٥م.
١٧ - ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)
المعارف، نشر ثروت عكاشة، ط ٤، دار القاهرة.
١٨ - القلقشندي (ت ٨٢١هـ)
«صبح الأعشى في صناعة الإنشا «جزء ١١ نسخة مصورة من الطبعة الأميرية، المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الجزء ١٣، القاهرة، ١٩١٩م.
١٩ - ابن كثير (ت ٧٧٤هـ)
البداية والنهاية، الجزء السابع، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٥١هـ-١٩٣٣م.
٢٠ - الكندي (ت ٣٥٠هـ)
«الولاة والقضاة»، بيروت ١٩٠٨م.
٢١ - Lammens (H) La Mecque a la Veille de L'Hegire, Beyrouth, 1924.
٢٢ - الماوردي (ت ٤٥٠هـ)
«الأحكام السلطانية»، بيروت ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
٢٣ - أبو المحاسن (ت ٨٧٤هـ)
النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، الجزء الأول، القاهرة ١٩٦٣م.
٢٤ - المقريزي (ت ٨٤٥هـ)
«المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار»، الجزء الأول، بولاق ١٢٧٠هـ.
٢٥ - ابن هشام (أبو محمد عبد الملك الجعافري الحميري البصري)
«سيرة النبي ﷺ»، راجع أصولها محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، طبعة حجازي.
٢٦ - الواقدي (ت ٢٠٧هـ)
فتوح الشام، الجزء الثاني، طبعة دار الجيل، بيروت.
٢٧ - اليعقوبي (ت ٢٨٢هـ)
تاريخ اليعقوبي، الجزء الأول، بيروت ١٣٨٥هـ.

الفــرش والستــور
على عهد النبي ﷺ

د. محمد بن فارس الجميل

هذه الـدراسة تهدف إلى إلقـاء الضوء على الفـرش والستور في عهـد النبي ﷺ، وهي دراسة معتمـدة كلّيًا على كتب السنّـة التسعة، التي وردت في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي الشريف. وقد أُختيرت هذه المصـادر بـالذات لأن مـادتها حُصرت في ذلك المعجم مما يسهل على البـاحث التعرّف عليها ودراستها. وهذه المصادر مرتبة هنا حسب وفيات أصحابها:

الموطأ، للإمام مالك (ت: ١٧٩هـ).
المسند، للإمام أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١هـ).
سنن الدارمي، للدارمي (ت: ٢٥٥هـ).
صحيح البخاري، للإمام البخاري (ت: ٢٥٦هـ)
صحيح مسلم، للإمام مسلم (ت: ٢٦١هـ).
سنن ابن ماجه، لابن ماجه (ت: ٢٧٥هـ).
سنن أبي داود، لأبي داود (ت: ٢٧٥هـ).
سنن الترمذي، للترمذي (ت: ٢٧٩هـ).
سنن النسائي، للنسائي (ت: ٣٠٣هـ).

في نظري، إن أهمية هذه الدراسة تعود إلى اعتمادها على هذه المجموعة المشهورة من كتب الحديث النبوي الشريف، والتي في ظني أنها لم تستخدم من قبل لدراسة هذا الموضوع بعينه، حيث إن تلك المصادر تعد بمثابة المرآة الصافية، التي تعكس الكثير من جوانب حياة رسول الله ﷺ، وحياة صحابته الكرام في تلك الفترة والتي من بين جوانبها الجانب المادي مثل: **الفرش والستور**، التي كانت معروفة في زمن النبي ﷺ ومستخدمة في بيوته وبيوت أصحابه.

المرجو من ذلك كله أن تقدم هذه الدراسة تصورًا واضحًا عن تلك المقتنيات المادية المستعملة آنذاك وتجيب عن بعض التساؤلات مثل: ممَ كانت تتألف الفرش والستور؟ وما مادة صناعتها ومصدرها إن عُرف؟.

على كلٍ، مما يلفت النظر أن المقتنيات المادية التي أمكن العثور عليها في هذا البحث لم تكن بالكثيرة إذا ما قورنت بغيرها، ولعل ذلك يرجع إلى عزوف القوم عن وسائل الرفه الزائد عن الحاجة، أو ربما يعكس قلة ذات اليد لدى الكثير من الناس في ذلك الحين، ولهذا جاءت مقتنيات تلك الفترة قليلة قلة ظاهرة[١].

وربما يلاحظ المرء كذلك أن معظم تلك المواد التي سيتناولها الحديث مأخوذة من بيوت النبي ﷺ ولا غرابة في ذلك؛ لأن مصادر الدراسة هنا تدور حول النبي ﷺ وسنته الطاهرة. لهذا فلا عجب إن اقتصرت الأمثلة في المقتنيات المادية على بيوت رسول الله ﷺ. ولا عجب كذلك أن تكون مقتنيات بيوت رسول الله ﷺ بمثل هذه البساطة، فحياته كانت أنموذجا يحتذى بالزهد والتقشف فهو القائل: «مالي وللدنيا» وهو القائل كذلك: «ما أمرنا فيما رزقنا الله أن نكسو اللبن والحجارة».

أما بالنسبة للتعريف بتلك المقتنيات فسيكون المعول فيه على معاجم اللغة المشهورة. فسنقدم التعريف اللغوي بكل مادة على حدة، ثم نتطرق إلى الحديث عنها على ضوء ما أتاحته مصادر الدراسة من معلومات.

ولتسهيل التعرف على وظائف المقتنيات المادية التي بين أيدينا فإنه يمكننا تصنيفها إلى أربع فئات حسب أوجه استعمالها.

الفئة الأولى: **ما ارتفع عن الأرض من الفرش مثل: السرير والأريكة ونحوها.**

الفئة الثانية: **ما يبسط أو يفرش على وجه الأرض مثل: البساط والحصير وغيره.**

الفئة الثالثة: **ما يوضع على الأرض للإتكاء أو الجلوس مثل: الوسائد والتكايا.**

الفئة الرابعة: **ما يعلق على الجدر مثل: كافة أنواع الستور.**

«ا» الفئة الأولى

ما ارتفع عن الأرض من الفرش

١ ـ الأريكة:

ورد ذكر الأريكة في القرآن الكريم بصيغة الجمع (أرائك)، فقال تعالى: ﴿ مُتَّكِـِٔينَ فِيهَا عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ ﴾ ١٣/ الإنسان)، وقال تعالى ﴿ عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ ﴾ ٢٣/ المطففين. قال الأزهري: قال المفسرون: الأرائك: «السرر في الحجال واحدتها أريكة. وقال: كل ما اتكئ عليه فهو أريكة»[١] والأريكة عند ابن منظور: سرير في حجلة[٢] والجمع أريك وأرائك. قال الزجاج: الأرائك الفرش في الحجال وقيل الأريكة: سرير منجد مزين في قبة أو بيت فإذا لم يكن فيه سرير فهو حجلة. وجاء عند ابن منظور تعريف آخر للأريكة يختلف بعض الشيء عن التعريف الآنف الذكر وهو أن الأريكة: «السرير في الحجلة من دونه ستر ولا يسمى منفردًا أريكة[٣]» وقيل: هو كل ما اتكئ عليه من سرير أو فراش أو منصه. وأرّك المرأة سترها بالأريكة، قال:

تبيّن أن أمك لم تؤرّك ولم تُرضِع أمير المؤمنينا[٤]

وقد ورد في الحديث النبوى ذكر الأريكة في حديثين متشابهين، ففي الحديث الأول أن النبي ﷺ قال: «لا ألفين أحدكم متكئًا على أريكته يأتيه الأمر من أمري . . . الحديث»[٥].

وفي الحديث الآخر أن النبي ﷺ، قال: «ليوشك الرجل متكئًا على أريكته يُحدّثُ بحديثي فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله . . . الحديث»[٦].

في هذين الحديثين ما يفيد أن الأريكة شئ يُتكأ عليه، وهذا يتفق مع ما جاء عند الأزهري وما جاء كذلك في بعض التعريفات السابقة.

وفي حديث آخر ما يفيد بأن الأريكة شيء آخر غير المتكأ، ففي حديث الصحابي الجليل أبا اليسر (ت: ٥٥هـ) ما يوضح ذلك فهو يقول: فقلت: أين أبوك؟ قال سمع صوتك فدخل أريكة أمي(٧).

هنا يبدو أن معنى الأريكة يتفق مع معظم التعريفات السابقة، وهي سرير في حجلة، أي ما يشبه غرفة النوم الحافلة بكامل الأثاث «بيتًا يزين بالثياب والأسرة والستور»(٨).

على كل حال، ورد ذكر الأريكة في الأحاديث النبوية مرات قليلة جدًا مما يدعو المرء إلى الاستنتاج بأن الأريكة لم تكن شائعة الاستعمال، أو على الأقل لم تكن مستعملة في بيوت النبي ﷺ، وإن كانت الحجلة وهي جزء متمم للأريكة كانت معروفة لدى بعض أزواج النبي ﷺ. فقد روى عن عائشة (رضي الله عنها) (ت: ٥٧هـ تقريبًا) أنها اشترت نمطًا فيه تصاوير فأرادت أن تصنعه حجلة، فاعترض الرسول ﷺ على ذلك(٩).

وأخيرًا فإن التعريفات السابقة والأحاديث النبوية التي سبقت الإشارة إليها لم تذكر المادة التي تصنع منها الأريكة. ويمكن يُستشف من التعريفات السابقة للأريكة أنها تتكون في مجملها من خشب وفرشٍ وستور.

٢ ـ الخِوان:

ينقل الأزهري عن الليث قوله: الخِوَانُ: «المائدةُ (معربة) وهي الخُونُ.. والعدد أخونَه. وقال عدى بن زيد:

... لِخُونٍ مَأْدُوبةٍ وزميرُ(١٠).

والخِوان بالكسر: «الذي يؤكل عليه، أعجميّ معرب. قال الشاعر:

*** كثير إلى جنْبِ الخِوَان ابتراكُهُ ***(١١)

يظهر أن الخوان كان معروفا على عهد النبي ﷺ، ولكن حسب رواية الصحابي الجليل أنس بن مالك (ت: ٩٣هـ)، فإن الرسول ﷺ لم يأكل قط على خوان. يقول أنس: ما رأيت رسول الله ﷺ أكل على خوان، حتى مات(١٢) وفي رواية أخرى لأنس (رضي الله عنه) يقول فيها: ما علمت النبي ﷺ، أكل على خوان ولا أكل خبزًا مرققا حتى مات(١٣).

يبدو أن المقصود بالخوان هنا شيء أشبه ما يكون بالمنضدة التي يوضع عليها الطعام وتعريف الليث للخوان بأنه المائدة، يجعل المرء أقل ترددًا في احتمال كون الخوان منضدة، ولعل عزوف النبي ﷺ عن الأكل على الخوان يرجع إلى تواضعه لله وشكره للنعمة، فهو يأكل طعامه موضوعًا على الأرض... قيل لقتادة فعلى ما كانوا يأكلون؟ قال: على السفر(١٤).

٣ـ السرير:

السريرُ: «المضطجع، والجمع أسِرةٌ وسُرَرَ... والسَّرِيرُ الذي يُجْلَسُ عليه معروف» (١٥) وجاء ذكره في القرآن الكريم في آيات عدة منها ﴿ عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَـٰبِلِينَ ﴾ (٤٤/ الصافات) والسرير: «النعش قبل أن يحمل عليه الميت»(١٦) وجاء عند الثعالبي: «أن السّرير إذا كان للملك فهو عرش، فإذا كان للميت فهو نعش. فإذا كان للعروس وعليه حجلة فهي أريكة فإذا كان للثياب فهو نضد»(١٧).

والذي يهمنا هنا هو أن السّرير هو المضطجع، ولو أن كل التعريفات السابقة لا تشير إلى كيفية السرير ولا مادة صناعته على اعتبار أنه معروف والمعروف لا يعرّف.

وقد احتوت مصادر الدراسة هنا الكثير من الإشارات إلى السرير وسنكتفي ببعضها؛ لأن إيرادها جميعا يتعدى الغرض منها.

من هذه الروايات ما ورد عن عائشة (رضي الله عنها)، أنها قالت: لقد رأيتني مضطجعة على السرير، فيجئ النبي ﷺ، فيتوسط السرير فيصلي(١٨).

وفي رواية أخرى لعائشة (رضي الله عنها)، قالت: واعد رسول الله ﷺ جبريل... فراث عليه أن يأتيه فخرج رسول الله ﷺ، فوجده في الباب قائما. فقال رسول الله ﷺ: إني انتظرتك لميعادك. فقال: إن في البيت كلبا ولا ندخل بيتا فيه كلب ولا صورة، وكان تحت سرير عائشة جرو كلب(١٩).

وحين تتحدث عائشة (رضي الله عنها)، عن آية الرجم تقول: لقد نزلت آية الرجم ورضاعات الكبير عشرا فكانت في ورقة تحت سرير في بيتي، فلما اشتكى رسول الله ﷺ، تشاغلت بأمره ودخلت دويبة لنا فأكلتها(٢٠).

ويقدم لنا الصحابي الجليل، أبو موسى الأشعري (ت: ٥٢هـ) (رضي الله عنه) في حديث طويل وصفًا لسرير النبي ﷺ، فيقول: ... فلما رجعت إلى النبي ﷺ، دخلت عليه، وهو في بيت على سرير مرمل(٢١)، وعليه فراش، وقد أثر رمال السرير بظهر رسول الله ﷺ وجنبيه(٢٢).

كما أن أم المؤمنين صفية بنت حُييّ (ت: ٥٠هـ)، (رضي الله عنها)، تذكر أن رسول الله ﷺ، زار زوجته زينب بنت جحش (ت: ٢٠هـ)، رضي الله عنها، بعد هجر، فمشى النبي ﷺ، إلى سرير زينب وكان قد رفع فوضعه بيده ثم أصاب أهله ورضي عنهم(٢٣). ويبدو من هذه الرواية أن السرير كان صغير الحجم خفيف الوزن.

وفي رواية أخرى يظهر أن السرر في ذلك العهد كانت مختلفة الأحجام ومنها الكبير. فقد ذكر ابن ماجه في خبر عن امرأة تدعى زينب، أنها قالت: كانت عجوز تدخل علينا ترقي من الحُمرة(٢٤) وكان لنا سرير طويل القوائم(٢٥)، وهناك رواية عند ابن حنبل عن الموضوع نفسه تبين لنا أن السرير كان طويل

القوائم ضخما بحيث تدخل المرأة تحته، إذ تقول زينب هذه أن زوجها عبد الله؟: إذا جاء من حاجة فانتهى إلى الباب تنحنح... وأنه جاء ذات يوم فتنحنح. قالت: وعندي عجوز تُرقيني من الحُمرة فأدخلتها تحت السرير(٢٦).

وفي بعض الروايات يظهر كذلك أن للسرير وظيفة مزدوجة فكما أنه يستخدم للنوم فقد يستخدم للجلوس واستقبال الزائرين، فقد روى لنا مالك بن أوس (ت: ٩٢هـ)، قال: أرسل إليّ عمر بن الخطاب حين تعالى النهار. قال: فوجدته في بيته جالسا على سرير مفضيا إلى رماله. متكئًا على وسادة من أدم(٢٧).

وضاف رجل أبا هريرة بالمدينة فقال عنه: لم أر رجلاً من أصحاب النبي ﷺ، أشد تشميرًا ولا أقوم على ضيف منه، فبينما أنا عنده يومًا وهو على سرير ومعه كيس فيه حصى أو نوى، وأسفل منه جارية له سوداء إذا أنفذ ما في الكيس ألقاه إليها...(٢٨).

مما تقدم يتبين أن السرير يكاد يكون شائع الاستعمال على عهد رسول الله ﷺ، فهو في بيوت رسول الله ﷺ وفي بيوت أصحابه وله أكثر من وظيفة.

٤ ـ الكُرسي:

ينقل الأزهري عن أبي إسحاق في تعريفه للكرسي قائلاً... «الذي نعرفه من الكُرسيّ في اللغة الشيء الذي يُعتمد عليه ويُجلس عليه»... وروى أبو عمر عن ثعلب أنه قال: «الكرسي: ما تعرفه العرب من كراسيّ الملوك. ويقال: كرسي أيضًا»(٢٩) والكُرسيّ: بالضم والكسر: السَّرير والعِلْمُ والجمع كَراسيّ(٣٠).

الكرسيّ معروف على عهد النبي ﷺ، فقد ورد عنه قوله: «اركبوا هذه الدواب

سالمة ولا تتخذوها كراسي»(٣١).

ويبدو أن الكرسيّ لم يكن شائع الاستعمال على عهد النبي ﷺ أو على الأقل لم ترد الإشارة إلى وجوده في بيوت النبي ﷺ سوى مرة واحدة! حيث روى عليّ بن أبي طالب (رضي الله عنه) (ت: ٤٠هـ)، أن رسول الله ﷺ، قال: «... سمعت خشخشة في الدار فإذا أنا بجبريل عليه السلام فقلت ما منعك من دخول البيت؟، فقال: في البيت كلب. قال: فدخلت فإذا جرو للحسن تحت كُرسيّ لنا...»(٣٢).

ويبدو أن مسجد رسول الله ﷺ، كان لا يخلو من كُرسيّ فقد ورد عن أبي رفاعة أنه قال: انتهيت إلى النبي ﷺ، وهو يخطب. قال فقلت: يا رسول الله رجل غريب. جاء يسأل عن دينه. لا يدري ما دينه. قال: فأقبل عليّ رسول الله ﷺ، وترك خطبته حتى انتهى إليّ. فأتى بكُرسيّ حسبت قوائمه حديدًا. قال فقعد عليه رسول الله ﷺ، وجعل يعلمني مما علمه الله. ثم أتى خطبته فأتم آخرها(٣٣).

كما روى عن عليّ (رضي الله عنه أنه) أُتى بكرسيّ فقعد عليه ثم دعا بتور «إناء من حجارة» فكفأ على يديه ثلاثًا...(٣٤).

مما تقدم يظهر بوضوح أن الكُرسيّ كان موجودا على عهد رسول الله ﷺ، ولكن يبدو أن وجوده لم يكن أساسيا في البيوت أو هذا على الأقل ما توحي به ندرة الإشارة إليه في مصادر هذه الدراسة.

٥ ـ المِشْجبُ:

المشجبُ: «خشبات موثقة تُنصب فينشر عليها الثياب... وقال الأصمعي: المشْجبُ أعواد تربط وتوضع عليها الثياب»(٣٥).

على الـرغم من بسـاطـة المشجب وأهميتـه، حيث إنه أعـواد تـوضع عليهـا الثياب، إلا أن مصـادر هذه الـدراسة لم تشر إليه أنـه من بين موجـودات بيوت النبي ﷺ لكن تلك المصـادر نفسهـا أشارت في حـالات قليلـة إلى المشجب في بيـوت بعض أصحـاب رسـول الله ﷺ. سُئل أبـو هـريـرة رضي الله عنـه (ت: ٥٧هـ) هل يصلي الـرجل في الثوب الواحد؟ فقـال: نعم، فقيل له: هل تفعل أنت ذلـك؟ فقـال: نعـم، إني لأصلي في ثـوب واحـد وإن ثيـابي لعلى المشجب[٣٦]. وفي روايـة أخرى أن الصحـابي جابـر بن عبد الله رضي الله عنـه (ت: ٧٤هـ)، قـام إلى الصلاة في نساجة ملتحفـا بها . . . ورداؤه إلى جنبه على المشجب[٣٧]. كما روى عن جـابـر بن عبـد الله أيضـا أنـه صلى في إزار وثيـابـه موضوعة على المشجب[٣٨].

٦ ـ النَضَدُ

«نضد متاعـه ينضِدُه بالكسر نضدا، أي وضع بعضـه على بعض. والنّضيد مثلـه، شُدد للمبـالغة في وضعـه متراصفـا. والنضد بـالتحريك: متـاع البيت المنضود بعضه فوق بعض، والجمع أنضاد. وقال النابغة:

خَلَّتْ سَبِيلُ أتِيّ كان يحبسْهُ   وَرفعتهُ إلى السِجُفينِ فالنَضَد.

والنضدُ: «السرير يوضـع عليه المتاع»[٣٩] والنَضَدُ: «شبـه مشجب نضدت عليه الثياب»[٤٠].

يبدو أن المقصـود بالنضـد هنا سريـر مخصـوص توضع عليـه الثياب ومتـاع البيت. والإشارة إليـه في مصادر هذه الـدراسة قليلـة جدًا، فلم ترد سـوى مرة واحدة ولكن بروايات مختلفة، سنكتفي بواحدة منهن:

عن ميمونـة أم المؤمنين (رضي الله عنها) (ت: ٥١هـ)، أن رسول الله ﷺ،

أصبح يومًا واجما، فقالت له: أي رسول الله لقد استنكرت هيئتك منذ اليوم. فقال: «إن جبريل (عليه السلام) كان وعدني أن يلقاني الليلة فلم يلقني أما والله ما أخلفني». قالت: فظل يومه كذلك، ثم وقع في نفسه جرو كلب تحت نضد لنا فأمر به فأخرج. . .[٤١].

إن نُدرة الإشارة إلى النضد في مصادر هذه الدراسة مع الاعتراف بأهميته لا يعني أن النضد لم يكن شائع الاستعمال على عهد رسول الله ﷺ، لكن يبدو أن المناسبة التي تدعو إلى الإشارة إليه نادرة، فلولا أن الأمر يتعلق بالوحي وأن الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب لما جاء ذكر النضد على هذه الصورة.

والشيء الذي يمكن أن يفترضه المرء أن النضد كان معروفا في بيوت المدينة وغيرها نظرا لكونه الموضع الذي توضع عليه الثياب وغيرها من متاع البيت.

«٢» الفئة الثانية

ما يفرش أو يبسط على وجه الأرض

١ ـ البِجَاد :

«**البجاد**، كساء مخطط من أكسية الأعراب»(٤٢) وقيل : «إذا غزل الصوف بسرة ونسج بالصيصة فهو بجاد والجمع بجد. ومنه ذو البجادين وهو دليل النبي ﷺ « . . . قيل سماه رسول الله بذلك لأنه حين أراد المسير إليه قطعت أمه بجادًا لها فارتدى إحداها وائتزر بالأخرى»(٤٣). وفي أحد المصادر أن البجاد «ضرب من بيوت الأعراب»(٤٤).

ورد ذكر البجاد كشيء يُفترش أحيانًا حيث جاء عن الصحابي الجليل جابر ابن عبد الله رضي الله عنه أنه قال : جاءني رسول الله ﷺ في ماء لي. . . ثم دنوت به إلى خيمة لي فبسطت له بجادًا من شعر. . . (٤٥).

فهذه الرواية تبين أن البجاد وإن كان كساء فإنه يستخدم في بعض الأحيان فراشًا ، وتوضح الرواية كذلك أن البجاد يتخذ من الشعر، وفي رواية أخرى يتخذ من الوبر(٤٦) ويرى ابن منظور أن هذا النوع من الأكسية لا يسمى بجادًا إلا إذا استعملت في نسجه آلات معينة(٤٧) ويبدو أن هذا الشرط ليس مهما، لأن بقية معاجم اللغة لم تشر إليه .

يظهر مما تقدم أن البجاد لم يكن شائع الاستعمال كفراش ، لذلك لم ترد له الإشارة في مصادر هذه الدراسة ضمن ما يفترش سوى مرة واحدة! .

٢ ـ البساط :

«بسط الشيء نشره، وبالصاد أيضا. وانبسط الشيء على الأرض : كالبساط

في الثياب، والجمع البسط. والبساط ما يبسط»[٤٨].

جاء ذكر البساط في الحديث مرات عدة فقد روي عن أنس قوله: كان النبي ﷺ، أحسن الناس خلقا فربما حضر الصلاة وهو في بيتنا، فيأمر بالبساط الذي تحته فيكنس وينضح، ثم يقوم ونقوم خلفه فيصلي بنا[٤٩]. وزار النبي ﷺ، أهل بيت من الأنصار فطعم عندهم طعامًا فلما أراد أن يخرج، أمر بمكان من البيت فنضح له على بساط فصلى عليه ودعا لهم[٥٠].

ويظهر أن البساط يصنع من مواد شتى، فلدينا رواية تقول إن البساط ربما صنع من جريد النخل[٥١] أما الرواية الأخرى فيروى عن أم سلمة (رضي الله عنها) (ت: ٦٢هـ) في حديثها عن النبي ﷺ، أنها قالت: . . . فاجتبذ من تحتي كساء خيبرياً كان بساطا لنا على المنامة في المدينة[٥٢]. وهذه الرواية تظهر أن البساط قد يكون من النسيج وأنه ليس فقط من سعف النخل. بل إن رواية أم سلمة (رضي الله عنها) تشير إلى خيبر كمصدر لصناعة بعض أنواع البسط. هذه الروايات التي تذكر المادة التي قد يُصنع منها البساط مثلها مثل معاجم اللغة أغفلت ذكر حجم البساط.

ويبدو أن البساط من الفرش الشائع الاستعمال وخاصة إذا كان مصنوعا من سعف النخل لرخص ثمنه ومن المحتمل وجوده في معظم بيوت ذلك العهد.

٣ـ الحَصير:

سفيفة من بردى[٥٣] أو أسل[٥٤] والحَصير: «المنسوج سمي حصيرًا لأنه حصرت طاقاته بعضها مع بعض»[٥٥] وفي تعريف آخر، الحصير: «كل ما نسج من جميع الأشياء». . .[٥٦].

في التعريف الأول يشترط أن يكون الحصير مصنوعًا من مادة بعينها كالبردى

أو الأسل حتى يكون حصيرا. أما التعريف الآخر فهو لا يحصر صناعته بمادة مخصوصة فالحصير لديه كل ما نسج من مختلف المواد! ويبدو أن التعريف الأول أكثر دقة وملاءمة لحال ذلك النوع من الفرش.

وقد وردت الإشارة للحصير في مصادر هذه الدراسة كثيرًا. من هذه الإشارات ما رواه الصحابي الجليل أبو سعيد الخدري (رضي الله عنه) (ت: ٦٣هـ تقريبًا)، أنه دخل على النبي ﷺ، قال: فرأيته يصلي على حصير يسجد عليه[٥٧]. . وعن أنس بن مالك رضي الله عنه، أن جدته مُليكة دعت رسول الله ﷺ لطعام صنعته. فأكل منه ثم قال: «قوموا فأصلي لكم»، قال أنس: فقمت إلى حصير لنا قد إسودّ من طول ما لُبس (أي استعمل)، فنضحته بماء فقام عليه رسول الله ﷺ. . فصلى لنا ثم انصرف[٥٨].

وقد يؤنث الحصير فهو الحصيرة في بعض الروايات، فعن عائشة (رضي الله عنها) أنها قالت: كان لرسول الله ﷺ حصيرة يبسطها بالنهار ويحتجرها بالليل فيصلي فيها. . . والاحتجار أن يتخذها كالحجرة فلا يمر عليه مار[٥٩].

وفي رواية أخرى لعائشة (رضي الله عنها) تقول فيها: كانت لنا حصيرة نبسطها بالنهار ونحتجرها بالليل[٦٠]. في الرواية الأولى إشارة إلى أن الحصيرة خاصة بالنبي ﷺ وصلاته بالليل بينما تشير الرواية الثانية إلى أن الحصيرة للنبي ﷺ وأهل بيته. كأن هاتين الروايتين تشيران إلى أن بيت النبي ﷺ لا يحوي سوى حصير واحد أو حصيرة واحدة! وهذا بالطبع لا ينفي وجود الحصير كفراش شائع في المدينة على عهد رسول الله ﷺ، فهو ليس مقصورا على بيت النبي ﷺ.

على كلٍّ يبدو أن الحصير ليس من الفرش الليّن الوثير فهو خشن، ولا غرابة في ذلك حيث إنه يصنع من مادة القصب كالأسل والبردى. يقول عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) (ت: ٢٣هـ): دخلت على رسول الله ﷺ، وهو على

حصير قال: فجلست فإذا عليه إزار وليس عليه غيره. و إذا الحصير قد أثر في جنبه...[٦١].

٤ ـ الحلس:

الحلس: «كل شيء ولي ظهر البعير تحت الرّحل والقتب، وكذلك حلس الدابة بمنزلة المرشحة تكون تحت اللبد... والحلس: الواحد من أحلاس البيت، وهو ما بسط تحت حرّ المتاع من مسح ونحوه»[٦٢].

وفي تعريف آخر يحصر استخدام الحلس للبعير على وجه الحصر، حيث يقول: «الحلس للبعير، وهو كساء رقيق يكون تحت البرذعة... وأحلاس البيوت: ما يبسط تحت الحر من الثياب»[٦٣].

مما تقدم يتبيّن أن الحلس ليس من أنواع الفرش المتعارف عليه عادة، بل هو موقوف الاستعمال على بعض الدواب لحمايتها من الرحل والقتب والسرج، و إذا أخلق وضع تحت فراش البيت ومتاعه لحمايته. ومن لا يجد في بيته سوى الحلس فهو في غاية الفقر.

جاء في الحديث، أن رجلاً من الأنصار أتى النبي ﷺ، يسأله فقال: «أما في بيتك شيء؟» قال: بلى حلس نلبس بعضه ونبسط بعضه وقعب نشرب فيه من الماء...[٦٤].

من هذا الحديث يظهر أن كل ما يملكه هذا الصحابي الذي جاء يسأل رسول الله ﷺ، هو الحلس والقعب أي إناء الشرب، إلى درجة أنه يستخدم ذلك الحلس كفراش ولباس أي غطاء، بينما هو في واقع الأمر ليس مما يتخذ لفرش المنزل إلا في بعض حالات العدم النادرة.



٥ ـ الخُمْرة :

الخُمْرة «حصير صغير قدر ما يسجد عليه . . ينسج من السعف، أصغر من المصلى، وقال الزجاج: سُميت خُمْر لأنها تستر الوجه عن الأرض»(٦٥).

والخمرة: «حصيرة أو سجادة صغيرة تنسج من سعف النخيل وترمّل بالخيوط . وقيل: الخمرة، صغيرة أصغر من المصلى . . . »(٦٦).

التعريفات السابقة تظهر أن الخمرة، سجادة صغيرة تنسج من سعف النخل تستخدم للسجود عليها فقط، فهي حسب التعريف الأول ما يسجد عليه، وهي كذلك التي تستر الوجه عن الأرض، وفي التعريف الثاني أنها أصغر من المصلى. فهي إذاً ليست مصلى ولكنها أصغر. وقد وردت الإشارة إلى الخمرة في مصادر هذه الدراسة أكثر من مرة مرتبطة بالصلاة. ورد عن أم المؤمنين ميمونة (رضي الله عنها) أنها قالت: كان رسول الله ﷺ يصلي على الخمرة(٦٧). وجاء عن ابن عباس (رضي الله عنه) (ت: ٦٨هـ) أنه قال: كان رسول الله ﷺ يصلي على الخمرة(٦٨). وفي رواية أخرى لأم المؤمنين (رضي الله عنها) ميمونة تقول فيها: كان رسول الله ﷺ يضع رأسه في حجر إحدانا فيتلو القرآن وهي حائض وتقوم إحدانا بالخمرة إلى المسجد فتبسطها وهي حائض(٦٩). كما ورد عن أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) أنها قالت: قال لي رسول الله ﷺ: ناوليني الخمرة من المسجد(٧٠).

٦ ـ الخَميلُ :

«الثياب المخملة، والخمل من غزل نُسجَ قد أفضلت له فضول كخمل الطنفسة»(٧١).

والخميل: «القطيفة، وهي كل ثوب له خمل من أي شيء كان، وقيل: الخميل، الأسود من الثياب»(٧٢).

من هـذه التعـريفـات المتبـاينـة يتعـذر على المرء الجزم فيما إذا كـان المقصـود بـالخميل كساء يُلبس كسـائر الأكسيـة أم هو مجرد دثـار أو غطاء!؟ ويبـدو أن اقتران التسمية بالخمل وهو الهدب قد تسبب في هذا الالتباس وعدم التفرقة بين بعض هذه المسميات. ولكن لعل ما يخفف من هذا اللبس في المعنى ما ورد عن عليّ رضي الله عنه، قـال: «جهز رسـول الله ﷺ فاطمـة في خميل وقربـة ووسادة حشوها اذخر»[٧٣]. فلعل الخميل هنا هو ضرب من الفرش لاقترانـه بالوسادة. ومما يقوي هذا التفسير هـو ما روي عن علي رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ أتى عليًا وفـاطمة، وهما في خميل لهما (والخميل القطيفـة البيضاء من الصـوف)، قد كان رسـول الله ﷺ جهزهما بها ووسـادة محشوة اذخـرًا وقربـة[٧٤]. الزيـادة بين القـوسين هي تـوضيح من ابن مـاجة راوي الحديـث. وحتى بدون الاستعـانـة بتوضيح ابن مـاجه لمعنى الخميل فإن في النص قرينـة تدل على معناه وهي قـوله (في خميل لهما) فلـو كان المقصـود بالثـوب الثوب المتعـارف عليه وهـو ما يلبسـه الإنسان لاستحال كون الزوجين فيه ولكن أن يكون المقصود بالخميل هنا دثار أو غطاء فهو أقرب للفهم وأسلم لمعنى الحديث.

٧ ـ الخَميلة :

مشكلة تحديد المعنى الـدقيق للخميلة لا تقل بأية حال عن مشكلـة تعريف الخميل.

فهي عنـد الأزهري نقـلاً عن أبي عبيـدة: «الخميلة مـن الرمل مسترقـة... حيث يذهب معظمه ويبقى شيء من لينه. وقال شمر، قال أبو عمرو: الأرض السهلة التي تنبت شبـه نبتها بخمل القطيفة... وقال ابن السكيت: قـال أبو صاعد: الخميلـة: الشجر المجتمع الذي لا ترى فيـه الشيء إذا وقع في وسطه. وقال الليث: الخميلة والجميع الخميل ريش النعام»[٧٥].

والخَميلة عند الجوهري، نقلا عن أبي صاعد هي: «الشجر المجتمع الكثيف. وقال الأصمعي: رملة تنبت الشجر»(٧٦). والخمل والخميلة عند ابن منظور بمعنى واحد: فهما القطيفة «وهي كل ثوب له خمل من أي شيء كان، وقيل: الخميل الأسود من الثياب»(٧٧). وهكذا فالخميلة هي الأرض السهلة المنبسطة، والخميلة هي الشجر المجتمع والخميلة هي ريش النعام! والخميلة رملة تنبت الشجر وأخيرا يأتي الخميل والخميلة بمعنى واحد أي القطيفة. والقطيفة حسب ما جاء عند الأزهري: «ثوب ذو خمل يفترش، وجمعه قطف»(٧٨).

من العرض السابق لتعريفات الخميلة عند اللغويين يتبين للقارئ بأن جميع من تعرض لمادة «خمل» لم يفسر الخميلة على أنها شيء يلبس أو يفترش بل يكادون يجمعون على أن الخميلة شيء له علاقة بالأرض والنبات ما عدا ما نقل عن الليث الذي فسر الخميلة بأنها ريش النعام، وكذلك ابن منظور الذي حاول أن يجمع بين معنى الخميل والخميلة بأنها القطيفة.

من كل ما تقدم من تعريفات للخميلة يمكن للمرء أن يفترض بأن الخميلة لغة من الخميل وأنها دثار يتدثر به وشبه بنعومته ولينه بالنبات الكثير الملتف وبريش النعام.

وقد جاءت الاشارة إلى الخميلة عند أم المؤمنين أم سلمة (رضي الله عنها) حيث قالت: «بينما أنا مع النبي ﷺ مضطجعة في خميلة، حضت، فانسللت فأخذت ثياب حيضتي، فقال: (أنفست)؟ فقلت نعم. فدعاني، فاضطجعت معه في الخميلة(٧٩).

٨ ـ الزربيّة:

في تعريف الزرابي، ينقل الأزهري عن الشاه المؤرّج أنه قال في قوله تعالى:

﴿ وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ ﴾ الغاشية (١٦) قال: «زرابيّ النبت إذا اصفرّ واحمرّ وفيه خضرة وقد ازربّ، فلما رأوا الألوان في البسط والفرش والقطف شبهوها بزرابيّ النبت، وكذلك العبقري من الثياب والفرش». وينقل الأزهري عن الزجاج في تفسير قوله تعالى: «وزرابيّ مبثوثة» الزّرابيّ: «البسط واحدتها زربيّة» كما نقل عن الفراء تفسير للزرابي أنها هي: «الطنافس لها خمل رقيق»(٨٠).

والزرابي عند ابن منظور، هي: «البسط، وقيل كل ما بسط واتكئ عليه، وقيل: هي الطنافس»(٨١). والزرابيّ عند الجوهري هي النمارق(٨٢). أما الفيروز آبادي فإنه يرى أن الزرابيّ هي: «النمارق والبسط، أو كل ما بسط واتكئ عليه، الواحد زِرُبيّ بالكسر والضم»(٨٣).

من خلال هذا التباين في تحديد معنى الزرابي فإنه من العسير على المرء الجزم بمعنى معين من المعاني السالفة، ويبدو أن الزربية هي البساط كثير النقوش والألوان الذي شبه بألوان النبات حيث إن الاشتقاق يكاد يؤكد هذا الرأي. وفي بلاد المغرب الأقصى لا يزالون حتى اليوم يسمون البساط كثير النقوش زربية. وقد ورد في القرآن الكريم أن الزرابيّ من فرش الجنة. لقوله تعالى ﴿ وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ ﴾(الغاشية/ ١٦).

وجاء ورود الزرابي في مصادر هذه الدراسة نادرًا، فقد جاء عند أحمد بن حنبل في المسند أن قيصر «لما كشف الله - عز وجل - عنه جنود فارس مشى من حمص إلى إيليا على الزرابي تبسط له..» ١/ ٢٦٢ وجاءت الإشارة للزرابي عند أبي داود كما يلي: قال الزبيب: فدعتني أمي، فقالت: هذا الرجل أخذ زربيّتي، فانصرفت إلى النبي ﷺ يعني أخبرته.. فقام نبي الله ﷺ فقال للرجل «رد على هذا زربية أمه التي أخذت منها»(٨٤).

ومن الملاحظ أن الإشارة إلى الزرابي في كتب الحديث قليلة جدا، ومن

المحتمل أن السبب في ذلك يعود إلى أن بيت النبي ﷺ يكاد يكون خلوا منها فلهذا أغفلت الإشارة إليها وقد تكون الزرابي من مقتنيات ذوي اليسار والرسول عليه أفضل الصلاة والسلام أبعد الناس عن الكلف بالدنيا وزينتها. ومن الملاحظ كذلك أن المصادر اللغوية تغفل ذكر المادة التي تصنع منها الزرابي ولا يستبعد أن تكون مصنوعة من الصوف.

٩ ـ السفرة :

السفرة : «التي يؤكل عليها، سُميت سُفرة لأنها تُبسط إذا أكل عليها»(٨٥) والسُفرةُ بالضم طعام يتخذ للمسافر ومنه سميت السُفرةُ(٨٦).

ولدينا تعريف بالسّفرة أكثر تفصيلاً، يقول ابن منظور فيه: «السّفرة بالضم طعام يتخذ للمسافر، وبه سميت سفرة الجلد. والسّفرة: طعام يتخذه المسافر، وأكثر ما يحمل في جلد مستدير فنقل اسم الطعام إليه وسمي به كما سميت المزادة راوية وغير ذلك من الأسماء المنقولة»(٨٧).

قول الأزهري في التعريف الأول للسفرة، أنها سميت سفرة لأنها تبسط إذا أكل عليها غير واضح إذ لا نرى علاقة لغوية بين فعلي سفّر وبسّط. أما الجوهري وابن منظور فهما في تعريفهما الأخير يُجمعان على أن السفرة طعام يتخذ للمسافر ومنه سميت السفرة.

على كلٍ، يمكن القول بأن السُّفرة هي: طعام المسافر، وأن السُّفرة كذلك هي: ذلك الجلد المستدير الذي يبسط ويوضع عليه طعام المسافر والمقيم.

ومما يفيد أن السُّفرة هي طعام المسافر ما روي عن رسول الله ﷺ: «أنه لقي زيد بن عمرو بن نُفَيْل بأسفل بَلْدَحَ ـ في ضواحي مكة ـ(٨٨) وذاك قبل أن يُنزل على رسول الله ﷺ الوحي، فقُدّم إلي رسولُ الله ﷺ سُفرة فيها لحم فأبى أن يأكل منها..»(٨٩).

وفي حديث الهجرة رواية عن عائشة (رضي الله عنها) أنها قالت: «فجهزناهما ـ أي الرسول ﷺ ووالدها ـ أحسن الجهاز، وصنعنا لهما سفرة في جراب فقطعت أسماء بنت أبي بكر قطعة من نطاقها، فأوكت به الجراب، ولذلك كانت تسمى ذات النطاقين»(٩٠).

في هاتين الروايتين ما يدل دلالة واضحة على أن المقصود بالسّفرة هنا طعام المسافر. وفي رواية عائشة (رضي الله عنها) ما يصرّح بأن طعام المسافرين وضع في جراب!! والجراب ليس مما يبسط على الأرض فهو وعاء من الجلد لحفظ الطعام وغيره.

ولدينا روايات أخرى تؤكد المعنى الثاني للسفرة، أي أنها نوع من الفرش ـ ربما من الجلد ـ يبسط ويوضع عليه الطعام. ففي رواية عن أنس رضي الله عنه أنه قال: ما علمت النبي ﷺ أكل على سُكّرجة قط، ولا خبز له مرقق قط، ولا أكل على خوان قط. قيل لقتادة فعلى ما كانوا يأكلون؟ قال: على السّفر(٩١).

وفي رواية أخرى لأنس عن الخبر نفسه: .. فقلت لقتادة، فعلام كانوا يأكلون؟ قال: على هذه السّفر(٩٢) مؤدى هاتين الروايتين أن السّفرة شيء مختلف عن كونها طعام المسافر، وكذلك هي شيء يختلف عن الخوان وتختلف جدا عن ذلك الإناء الفارسي الثمين المعروف بالسكّرجة. فالسّفرة إذًا شيء يبسط على الأرض ويوضع عليه الطعام كما هو مسماها عند معظم سكان نجد في الوقت الحاضر.

١٠ ـ الطنفسة :

الطنفسة: «واحدة الطنافس» (٩٣)و الطّنفسةُ: «مثلثة الطاء والفاء وبكسر الطاء وفتح الفاء والعكس: واحدة الطنافس للبسط والثياب، والحصير من سعف عرضه ذراع»(٩٤).



«الطنفسةُ والطُّنفسة؛ بضم الفاء الأخيرة عن كراع: النُمُرقة فوق الرحل، وجمعها طنافسُ وقيل هي البساط الذي له خمل رقيق»(٩٥) وفي صحيح البخاري أن الزرابي الطنافس لها خمل رقيق مبثوثة كثيرة(٩٦) ويوافق ما جاء عند البخاري ما أورده الثعالبي نقلاً عن الفرّاء في شرحه لمعنى الزّربية.. «هي الطنافس التي لها خمل رقيق»(٩٧).

يبدو أن المصادر لا تتفق على تعريف بعينه فالطنفسة: بساط، وحصير ونمرقة وهي البساط الذي له خمل، وأحيانا الزربية هي الطنفسة. ومادام الأمر كذلك فإنه من الصعب تحديد المراد بالطنفسة، لكن الذي لا خلاف فيه هو أن الطنفسة ضرب من الفرش، وأنها تصنع من مواد شتى. وحسب بعض تعريفات الطنفسة، جاءت الإشارة إلى حجمها ومادة صناعتها ويبدو أنها صغيرة، فهي: حصير من سعف عرضه ذراع(٩٨).

والإشارة إلى الطنفسة في مصادرنا قليلة جدا، مما يدل على عدم شيوعها بكثرة أو أن مسمياتها الأخرى حجبت شيوع هذه التسمية (أي الطنفسة)، ذكرت أحد مصادر هذه الدراسة رواية عن أنس بن مالك (رضي الله عنه) أنه قال: ما رُفع من بين يدي رسول الله ﷺ فضل شواء قط، ولا حملت معه طنفسة(٩٩). وفي رواية عن سهيل بن مالك عن أبيه، أنه قال: كنت أرى طنفسة لعقيل بن أبي طالب يوم الجمعة تُطرح إلى جدار المسجد الغربي، فإذا غشى الطنفسة كلها ظل الجدار خرج عمر بن الخطاب وصلى الجمعة(١٠٠).

وفي رواية عن عيسى بن حفص عن أبيه، أنه قال: كنت مع ابن عمر في سفر فصلى الظهر والعصر ركعتين ثم قام إلى طنفسة له(١٠١).

مما تقدم يمكن القول أن الطنفسة نوع من الفرش، وربما يكون صغير الحجم لا يتسع لأكثر من واحد وربما تستخدم الطنفسة كوطاء للمصلي والإشارات

المتقدمة تكاد تؤكد ذلك. أما كون النبي ﷺ لم يحمل معه طنفسة فقد يرجع هذا إلى زهده في الدنيا ومتاعها فهو لا يحتاج أن يحمل بين يديه مفرش يجلس عليه أنّى شاء أو يصلي عليه متى شاء وكيف لا! وهو القائل: «جُعلت لي الأرض مسجدا وطهورا».

١١ ـ الفِراشُ :

الفراشُ: «ما أُفتُرِشَ، والجمع أفرشة وفُرُش، وإن شئت خففت بلغة تميم»(١٠٢). والفَرش «المفروش من متاع البيت. وبالكسر: الفراش: ما يفرش جمع فرش(١٠٣)، قيل ومنه قوله تعالى: ﴿ وَفُرُشٍ مَّرْفُوعَةٍ ﴾ الواقعة (٣٤).

وليس في هذه التعريفات ما يفيد بأن المقصود بالفراش هو ما يُنامُ عليه فقط، لكن الأزهري في حديث طويل عن مادة (فرش) يشير إشارة عابرة إلى الفراش فيقول: الفراش: الزّوج، والفراش: المرأة، والفراش: ما ينامان عليه..(١٠٤).

جاءت في مصادر دراستنا إشارات كثيرة للفراش سنكتفي بذكر ما يخدم الغرض هنا. روي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: «فراش للرجل وفراش لأهله والثالث للضيف والرابع للشيطان»(١٠٥) وهذا الحديث يظهر أنه توجيه نبوي كريم بالاقتصاد في الفرش فما زاد عن حاجة الرجل وأهله وضيفه فهو تبذير وإسراف بل هو للشيطان.

وقدمت أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) وصفًا مختصراً لفراش رسول الله ﷺ، فقالت: إنما كان فراش رسول الله ﷺ، الذي ينام عليه أدما حشوه ليف.(١٠٦) والمقصود بالأدم هنا الجلد المدبوغ. وفي حديث آخر عن عائشة (رضي الله عنها) أنها قالت: كان ضجاع رسول الله ﷺ أدما حشوه ليف(١٠٧).

وحسب رواية عند أبي داود أن فراش رسول الله ﷺ كان في غاية التواضع فقد

كان فراش النبي ﷺ نحوا مما يوضع الإنسان (للإنسان؟) في قبره[١٠٨].

ويصف لنا عليّ (رضي الله عنه) فراش زواجه ليلة دخل بفاطمة بنت رسول الله ﷺ فيقول: أُهديت إبنة رسول الله ﷺ إليّ. فما كان فراشنا ليلة أُهديت إلا مسك كبش.[١٠٩] والمقصود بمسك الكبش جلده.

من الروايات السابقة عن الفراش يتضح بأن الفراش في بيت رسول الله ﷺ كان من الجلد المدبوغ ولم يكن محشوًا بالصوف أو القطن بل بما هو أقل شأنا وهو الليف!! وهذا يعطي المرء انطباعا بأن الفرش في ذلك العهد كانت في الكثير منها من هذا النوع المتواضع وأن بعض الفرش كانت صغيرة الحجم نحوا مما يوضع للانسان في قبره وهذا لا ينفي وجود فرش وثيرة في غاية النفاسة في تلك الفترة، لكن الذي في مصادرنا يشير إلى هذا النوع لا غير!!.

١٢ ـ القَطيفة :

القطيفة: «ثوب ذو خمل يفترش، وجمعه: قطف وهي : القراطف»[١١٠] «والقطيفة دثار مخمل، والجمع قطائف وقطف أيضا مثل صحيفة وصحف، كأنهما جمع قطيف وصحيف. ومنه القطائف التي تؤكل»[١١١] وفي الحديث «تعس عبد القطيفة» وهي كساء له خمل، أي الذي يعمل لها ويهتم بتحصيلها[١١٢].

وورد ذكر القطيفة في المصادر التي بين أيدينا أكثر من مرة فقد روي عن أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) أنها قالت: .. وكان لنا قطيفة كنا نقول علمها حرير فكنا نلبسها[١١٣]. ويبدو أن اللبس هنا بمعنى الاستعمال وليس اللبس بمعنى لبسها كالثوب مثلا.

وفي رواية أخرى لعائشة (رضي الله عنها) تفيد أن القطيفة دثار فتقول:

جعلتمونا بمنزلة الكلب والحمار، لقد رأيتني وأنا تحت كسائي بين النبي ﷺ وبين القبلة فأكره أن أسنح بين يده حتى أنسل من تحت القطيفة(١١٤). وعن عائشة أنها قالت: دخل مجزر المدلجي على رسول الله ﷺ، فرأى أسامة وزيدا وعليهما قطيفة وقد غطيا رأسيهما وبدت أقدامهما، فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض(١١٥). ويبدو أن القطيفة ليست بالكبيرة جدا، ففي رواية أن النبي ﷺ أتى عليًا وفاطمة (رضي الله عنهما) وقد دخلا في قطيفتهما إذا غطت رأسهما تكشفت أقدامهما وإذا غطيا أقدامهما تكشفت رأسهما(١١٦). وربما كانت بعض القطائف خفيفة وصغيرة حتى أنها تستخدم لفاعا للمرأة، ففي رواية عن أسماء بنت أبي بكر أنها قالت: خسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ فسمعت رجة للناس... فخرجت متلفعة بقطيفة للزبير حتى دخلت على عائشة ورسول الله ﷺ قائم يصلي..(١١٧).

وفي رواية لأنس بن مالك (رضي الله عنه)، قال: حجّ النبي ﷺ على رحل رثّ وقطيفة تساوي أربعة دراهم، أو لا تساوي. ثم قال: «اللهم حجّة لا رياء فيها ولا سمعة»(١١٨). وقد زار الرسول ﷺ إبني بُسر السُلميين، فوضعا تحته قطيفة(١١٩). ويبدو أن القطيفة لا تستخدم في كل الأحوال دثارا فقد تستخدم فراشا مثل ما فعل السُلميان. وربما تستخدم وطاء. ففي حديث أسامة بن زيد (رضي الله عنهما): أن النبي ﷺ ركب حمارا عليه أكاف تحته قطيفة فدكية.(١٢٠) والإشارة إلى كونها فدكية يقوي الاحتمال بأن فدك كانت مكان صناعة القطائف وغيرها من الفرش والستور. وحين عاد رسول الله ﷺ سعدَ بن عبادة وهمّ بالانصراف، قرب له سعد حمارا قد وطأ عليه بقطيفة(١٢١). وقد قطع رسول الله ﷺ يد المخزومية في قطيفة سرقتها(١٢٢).

ويبدو أن للقطيفة ألوانا عدة منها الأحمر. ففي رواية عن ابن عباس (ت:

٦٨هـ) (رضي الله عنه) قال: جُعل في قبر النبي ﷺ قطيفة حمراء. ويردف ابن عباس قائلا: سمعت شقران ـ مولى رسول الله ـ يقول: أنا والله طرحت القطيفة تحت رسول الله ﷺ في القبر(١٢٣).

مما سبق يظهر أن القطيفة دثار قد يكون لاثنين أو واحد وقد تستخدم فراشا أو وطاء كما أن منها الصغير والكبير وقد تكون ذات ألوان مختلفة، وإن لم تشر المصادر إلى المادة التي تصنع منها القطيفة فهي على الأقل ألمحت إلى أن بعض القطائف فدكية، وربما كانت تصنع في فدك(١٢٤).

١٣ ـ اللّحافُ:

قال الأزهري نقلا عن الليث: «اللّحْفُ تغطيتك الشيء باللّحاف، واللحاف اللباس الذي فوق سائر اللباس من دثار البرد ونحوه، تقول لحفت فلاناً لحافًا إذا أنت ألبسته إياه»(١٢٥). ويقال لذلك الثوب لحاف وملحف بمعنى واحد كما يقال إزار ومئزر وقرام ومقرم. وقد يقال: ملحفة ومقرمة سواء كان الثوب سمطًا أو مبطنا يقال له لحاف»(١٢٦) واللحاف: اسم ما يلتحف به. وكل شيء تغطيت به فقد التحفت به. ولحفت الرجل ألحفته لحفا: طرحت عليه اللحاف، أو غطيته بثوب. قال طرفة:

ثم راحوا عبقَ المِسك بهم يَلْحفُون الأرضَ هُدّاب الأزُر»(١٢٧).

وردت الإشارة إلى اللحاف كثيراً في مصادر هذه الدراسة وأكثر ما تكون تلك الإشارة عن اللحاف في بيوت النبي ﷺ وأزواجه. فقد جاء عن أم سلمة (رضي الله عنها) أنها قالت: كنت مع رسول الله ﷺ في لحافة، فوجدت ما تجد النساء من الحيضة، فانسللت من اللحاف.. فأصلحت من شأني، ثم رجعت. فقال لي رسول الله ﷺ: «تعالي فادخلي معي في اللحاف»(١٢٨). وعن عائشة (رضي الله عنها) أنها قالت: كان رسول الله ﷺ يباشرني وأنا حائض، ويدخل

معي لحافي وأنا حائض(١٢٩). وفي رواية أخرى لعائشة تقول فيها: كنت أتزر وأنا حائض فأدخل مع رسول الله ﷺ لحافه(١٣٠).

ويبدو أن بعض اللحف تكون كبيرة بحيث تكفي لاثنين. فقد ذكرت عائشة رضي الله عنها: كان رسول الله ﷺ يقوم ويصلي وعليه طرف اللحاف، وعلى عائشة طرفه(١٣١). وحين أكثرت أم سلمة على رسول الله ﷺ بشأن عائشة، قال لها: « يا أم سلمة لا تؤذيني في عائشة، فإنه ما أنزل عليّ الوحي وأنا في لحاف امرأة منكن غيرها»(١٣٢).

تدل هذه الروايات على أن اللحاف كان شائع الاستعمال في بيوت النبي ﷺ كما في بيوت غيره على وجه العموم، وعلى رغم أن التعريفات السابقة كانت دقيقة في وصف اللحاف فقد أغفلت المادة التي يصنع منها ذلك اللحاف أو الغطاء ولو أن المرء لا يستبعد أن يكون مصنوعا من أصواف الغنم أو أوبار الإبل حيث توافرها بكثرة.

١٤ ـ المِثالُ :

«**المثال**: الفراش، وجمعها مُثُل: ومنه قوله: وفي البيت مثال رث، أي فراش خَلَق، وقال الأعشى:

بكلّ طوال الساعدين كأنما ... يرى بسرى الليل المثال الممهدا»(١٣٣)

«**والمثال**، الفراش، والجمع مثل وإن شئت خففت»(١٣٤). وفي الحديث عن جرير عن مغيرة عن أم موسى أم ولد الحسين بن عليّ قالت: زوّج علي بن أبي طالب شابين وابني منهما فاشترى لكل واحد منهما مثالين. قال جرير: ما مثالان؟ قال: نمطان، والنمط ما يفترش من مفارش الصوف الملونة(١٣٥).

يبدو مما سبق أن المثال اسم من أسماء الفراش عامة وإن اشترط أحد مصادرنا

أن يكون من مفارش الصوف الملونة ويبدو كذلك أن تسمية الفراش بالمثال تسمية نادرة جدا ولدينا رواية وحيدة عند أبي داود جاءت على ذكر المثال. عن عائشة (رضي الله عنها) أنها قالت: كنت إذا حضت نزلت عن المثال على الحصير، فلم نقرب رسول الله ﷺ ولم ندن منه حتى نطهر(١٣٦). هذه الرواية توضح أن المثال ضرب من الفرش تكون عادة على السرير وإلا فكيف يكون النزول عن المثال على الحصير!.

١٥ ـ المِسْحُ :

«المسح: الكساء من الشعر والجمع القليل أمساح، والكثير مسوح، قال أبو ذؤيب:

ثم شربن بِنبَطٍ، والجِمال كأنَهن   الرّشح، منهن بالآباط أمساحُ»(١٣٧)

الاشارة إلى المسح قليلة جدا في مصادر هذه الدراسة. ويبدو أن المِسْحُ من سقط المتاع الذي لا قيمة له. ويظهر أن المسح، قد يستخدم فراشا وقد يستخدم سترا. روى عن ابن عباس (رضي الله عنهما) أنه قال: أكل رسول الله ﷺ كتفا، ثم مسح يده بمسح كان تحته ثم قام فصلى(١٣٨). وروى عن ثوبان مولى رسول الله ﷺ، أنه قال: كان رسول الله ﷺ إذا سافر كان آخر عهده بإنسان من أهله فاطمة، وأول من يدخل عليها إذا قدم فاطمة، فقدم من غزاة له وقد علّقت مِسحا أو سترا على بابها(١٣٩). وهناك إشارة إلى المِسْحِ على أنه من أردأ وأسوأ أنواع الفرش، فقد أورد ابن حنبل في مسنده حديثا عن النبي ﷺ مفاده أن العبد الكافر إذا كان في انقطاع من الدنيا وإقبال من الآخرة نزل إليه من السماء ملائكة سود الوجوه معهم المسوح فيجلسون منه مد البصر فإذا قبضت روحه يجعلوها في تلك المسوح ويخرج منها كأنتن ريح..(١٤٠).

على كل حال، الذي يكاد يجزم به المرء هو أن المسح قليل الشيوع كفراش

ويبدو أنـه لا يستخدم إلا لضرورة مثل عـدم وجود غيره وكأنـه دليل على ضيق ذات اليد .

١٦ ـ النطْعُ :

فيه أربع لغات : نَطْعٌ ونَطَعٌ ونِطْعٌ ونِطَعٌ . وقال الراجز:

يضربـــن بالأزمـــة الخـــدودا ضـــرب الريـــاح النطع الممـدودا

والجمع نطوع وأنطاع»(١٤١).

«والنُّطْعُ : بالكسر وبـالفتح وبالتحريـك ، وكعنَبٍ : بساطٌ من الأديمِ ، ج ، أنطاع ونطوع»(١٤٢).

يظهر أن النطع ، بساط من جلد . وحسب ما تشير إليه مصادر الدراسة فإن النّطع قـد يستخدم فـراشـا يضطجع عليه ، ففي روايـة عن أم سليم(١٤٣)، أن النبي ﷺ ، كان يأتيهـا فيقيل عندهـا ، فتبسط له نطعـا فيقيل عليه(١٤٤). وفي روايــة عن ابن أم سُليم أنس بـن مـالك ـــ (رضي الله عنــه) ، أن النبي ﷺ ، اضطجع على نطع فعــرق ، فقـامت أم سُليم إلى عــرقـه فنشفتــه فجعلتـه في قارورة(١٤٥).

وفي بعض الروايات تستخدم الأنطاع سفـرة يوضع عليها الطعام ، فحين بنى رسول الله ﷺ بصفية بنت حُييّ (رضي الله عنهـا) في الطريق بين خيبر والمدينة ، بعد منصرفه من غزوة خيبر، لم يكن بالـوليمة خبز ولا لحم ، أمر بالأنطاع وألقى عليها من التمر والإقط والسمن فكانت وليمة(١٤٦).

وفي رواية أخرى عـن أنس (رضي الله عنه) في وصفه لوليمـة الرسول ﷺ حين بنى بصفيـة ، قـــال : وجعل رسـول الله ﷺ وليمتهـا التمـــر والإقط والسمن . فُحصتْ الأرض أفاحيص وجيء بالأنطاع فوضعت فيها وجيء بالإقط والسمن

فشبع الناس[١٤٧]. وهكذا يتضح من الروايات السابقة أن النطع قد يستخدم لأغراض شتى فهو مرة فراشا ومرة سفرة وغير ذلك من الأغراض.

١٧ ـ النَمطُ :

«**النمط** عند العرب والزّوْجُ: ضروب الثياب المصبّغة، ولا يكادون يقولون نمط زوج إلا لما كان ذا لون من حمرة أو خُضرة أو صُفرة: فأما البياض فلا يقال له نمط، ويجمع أنماطًا[١٤٨]. والنمط: «ضرب من البسط والجمع أنماط، قيل سبب وأسباب، قال ابن برى: يقال له، نمط وأنماط ونماط»[١٥٠].

فتعريف الأزهري للنمط يعتمد على اللون فإذا كان الثوب مصبوغا بالأحمر أو الأخضر أو الأصفر فهو نمط. ويبدو أن ما سواه من الألوان لا ينطبق عليه مسمى النمط. والأزهري في تعريفه السابق للنمط لا يأتي على ذكر للبساط. بينما نلاحظ أن كلاً من الجوهري وابن منظور والفيروز آبادي يذكرون صراحة أن مسمى نمط يعني ـ من ضمن ما يعنيه ـ البساط ولا يشترطون لونا بعينه.

وعلى كل حال، الروايات التي بين أيدينا تكاد تجزم بأن المقصود بالنمط هنا هو البساط. وتذكر كذلك أن البساط أو النمط يكون فيه أحيانًا «تصاوير» لكنها في الوقت نفسه تغفل لون النمط أو مادة صناعته، فهل النمط مصنوع من الصوف أو من الجلد؟ ليس لدينا إجابة على ذلك. قدمت لنا عائشة (رضي الله عنها) رواية تقول فيها:

دخل النبي ﷺ عليّ وقد ستّرت نمطا فيه تصاوير فنحاه، فاتخذت منه وسادتين[١٥١]. أما الرواية الثانية لعائشة فهي طويلة ولكن لا بأس من إيرادها هنا لعلها تساعد في التعرف على حقيقة النمط، ففي هذه الرواية تقول عائشة: رأيته (النبي ﷺ) خرج في غزاته. فأخذت نمطا فسترته على الباب. فلما قدم فرأى النمط، عرفت الكراهية في وجهه، فجذبه حتى هتكه أو قطعه. وقال:

«إن الله لم يأمرنا أن نكسو الحجارة والطين» . قالت : فقطعنا منه وسادتين وحشوتهما ليفا فلم يعب ذلك عليّ [١٥٢] . في الرواية الأولى يبدو أن الرسول ﷺ هتك النمط لأن فيه تصاوير وهذه علة فعله ذلك . أما الرواية الثانية فهي لا تشير إلى صور ولكن كأنها تؤكد على مبدأ عدم الاسراف في الانفاق على متاع الحياة . «إن الله لم يأمرنا أن نكسو الحجارة والطين» وفي رواية أُخرى : «إن الله لم يأمرنا فيما رزقنا أن نكسو الحجارة واللبن» [١٥٣] . موقف النبي ﷺ من النمط في هذه الروايات ، لا يخلو من احتمالين . الاحتمال الأول هو أن النمط كان مشتملا على صور ونحن نعرف مسبقا موقف النبي ﷺ من الصور، والاحتمال الثاني ، أن النمط قد لا يكون مشتملا على شيء من ذلك بل ربما جُعل ستارا من ستر الزينة التي تزين بها الجدران وليس له وظيفة ضرورية كرد شمس أو حجب ناظر ولعل ذلك علة قوله ﷺ : «إن الله لم يأمرنا فيما رزقنا أن نكسوا الحجارة واللبن» .

يظهر أن الأنماط من المتاع الزايد عن الحاجة الضرورية للإنسان ويظهر كذلك أن له علاقة بالزواج ، فلدينا رواية عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه يقول فيها :

قال رسول الله ﷺ ، هل تزوجت؟ قلت : نعم . قال : هل اتخذتم أنماطا؟ قلت : وأنّى لنا أنماط . قال : إنها ستكون [١٥٤] .

من حديث جابر هذا يستطيع المرء أن يستنتج أن النمط على رغم كونه جزءا من الفرش اللازم للزواج ، إلا أنه لم يكن ميسورا لكل إنسان . فجابر يقول : «وأنّى لنا أنماط؟» كأنه يستبعد ذلك ، ربما لعدم قدرته عليه . والرسول الكريم عليه الصلاة والسلام يرد قائلا : «إنها ستكون» وفي رواية أخرى : «أما إنها ستكون لكم أنماط» [١٥٥] يشير الرسول ﷺ في هذا الحديث إلى إقبال الدنيا على الناس . على كل ، لم يطل الوقت بجابر حتى تحققت له مقولة رسول الله ﷺ

وصار له أنماط. فهو يقول: فأنا أقول لامرأتي أخّري عني أنماطك، فتقول: ألم يقل النبي ﷺ إنها ستكون لكم أنماط قال: فأدعها(١٥٦).

مجمل القول أن الأنماط كانت معروفة في المدينة على عهد رسول الله ﷺ وأن البعض كان ذا تصاوير. ويبدو أن الرسول الكريم ﷺ لم يكن يرغب بالأنماط ذات الصور أو الأنماط التي لا تستخدم في وظيفتها الصحيحة، فهو يحارب مظاهر البذخ والإسراف ويبدأ الإصلاح بنفسه وأهل بيته، ثم هو في الوقت نفسه يتنبأ لأصحابه بأن هذا النوع من المتاع ـ ربما الزائد عن الضرورة ـ سيكون في بيوتهم.

«٣» الفئة الثالثة

ما يوضع على الأرض للاتكاء أو الجلوس

١ ـ المرفقة :

المرفقة بالكسر والمِرفقُ : المتّكأ والمِخدَّةُ وقد تـرفق عليه وارتفق توكأ، وقد تمرفق إذا أخذ مرفقتـه . . . يقال : قد ارتفق إذا اتكأ على مرفقـة . وقال الليث : المرفق مكسـور في كل شيء من المتكأ، ومن اليد ومن الأمـر . وفي الحديث : أيكم ابن عبد المطلب؟ قالوا : هو الأبيض المرتفق أي المتكئ على المرفقة، وهي كالوسادة، وأصلـه من المرفق، كأنه استعمل مـرفقه واتكأ عليـه» (١٥٧)المرفقة حسب هذا التعريف هي الوسادة والمخدة وهي المتكأ أيضا .

ويبدو أن المرفقة كانت تعدّ من فرش البيت الأساسية في ذلك الحين حتى إنها تدخل في جهاز العروس . ففي رواية عن أم سلمة (رضي الله عنها) أن النبي ﷺ حين تـزوجها قـال لها : «أمـا إني لا أنقصك مما أعطيـت أخواتك رحيين وجـرة ومرفقة من أدم حشوها ليف»(١٥٨) .

وتقدم لنا كل من عائشة وأم سلمة (رضي الله عنهما) وصفا لجهاز فاطمة بنت محمد ﷺ حين زُفت إلى عليّ (رضي الله عنه) قالت : أمرنا رسول الله ﷺ أن نجهز فاطمة حتى نـدخلها على عليّ . فعمدنا إلى البيت ففرشناه ترابًـا لينا من أعراضِ البطحـاء . ثم حشونـا مرفقتين ليفـا، فنفشنـاه بأيدينـا . ثم أطعمنا تمرا وزبيبـا وسقينا ماء . . فما رأينا عرسـا أحسن من عرس فاطمة(١٥٩) . وتقدم لنا عائشة رضي الله عنها صورة أخـرى عن المرفقة فتقول : قدم رسـول الله ﷺ من سفر وقد اشتريت نمطـا فيـه صـورة فسترته على سهـوة بيتي فلما دخل كـره مـا صنعت . وقال : «أتسترين الجدر يا عائشة» . فطرحته فقطعته مرفقتين فقد رأيته متكأً على

إحداهما وفيها صورة[١٦٠] ويذكر لنا عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أنه دخل على النبي في مشربة لـه، فوجده على حصير قد أثر في جنبه وتحت رأسه مرفقة من أدم حشوها ليف[١٦١].

بقي أن نشير هنا إلى أن المرفقة في كثير من الحالات تكون مصنوعة من الأدم (الجلد المدبوغ)، ويكون حشوها ليفا. وقد يفهم المرء اختيار الجلد ربما لديمومته، ولكن ما الحكمة من الليف؟ لماذا لا يكون الحشو صوفا مثلا؟ هل الليف يا ترى أكثر ليونة من الصوف؟ من المؤكد أن الصوف أفضل. إذاً لماذا النص على أن حشو المرفقة من الليف؟ يبدو أن استخدام الليف في المرفقة دليل على التواضع أو قلة ذات اليد.. والتأكيد في بعض الروايات على أن الحشو من ليف لتأكيد هذه الناحية. ومن المؤكد أن بعض الناس في المدينة من ذوي اليسار لم يكونوا يفضلون الليف على الصوف في فرشهم ولا يستبعد أنهم استخدموا الصوف أو الوبر وما في حكمها في فرشهم.

٢ ـ المنبذة :

«المنبذة: الوسادة، سميت منبذة؛ لأنها تنبذ بالأرض أي تطرح للجلوس عليها. وفي حديث عدي بن حاتم، أنه لما أتى النبي ﷺ أمر له بمنبذة، وقال «إذا أتاكم كريم قوم فأكرموه» [١٦٢]«والمنبذة الوسادة»[١٦٣] «والمنبذة، الوسادة المتكأ عليها» [١٦٤]وأخيرا «فالمنبذة التي تنبذ أي تطرح للزائر وغيره» [١٦٥] والإشارة إلى المنبذة في المصادر قليلة علما بأنه لا يكاد يستغني عنها بيت من بيوت المدينة وسواها. جاءت الإشارة إلى المنبذة مقترنة كالعادة ببيت النبي ﷺ، فقد روى عن عائشة (رضي الله عنها) أنها قالت: «سترت سهوة لي ــ تعني الداخل ــ بستر فيه تصاوير فلما قدم النبي ﷺ هتكه. فجعلت منه منبوذتين فرأيت النبي ﷺ متكئا على إحداهما[١٦٦] وروى أبو هريرة رضي الله عنه حديث

جبريل عليه السلام مع رسول الله ﷺ أنه قال: «ومر بالستر فليقطع ويجعل منه وسادتين منتبذتين يوطآن. . »(١٦٧).

يظهر من هذه الروايات أن المنبذة يُتكأ عليها ويجلس عليها كذلك وأنها تطرح للزائر وغيره ويبدو أنها كذلك قريبة الشبه بالمرفقة ولو أن المصادر تصرّح بأن المرفقة أحيانا تكون من الأدم ويكون حشوها ليفا. وبالمقابل فإن المصادر نفسها تسكت عن المنبذة ولو أنها تذكر لنا أن عائشة (رضي الله عنها) صنعت من الستر ذا التصاوير منبذتين. وأبو هريرة يذكر في الحديث الذي رواه عن رسول الله ﷺ من أمر جبريل عليه السلام للرسول بأن يقطّع الستر ويجعل منه وسادتين منتبذتين. وقد يدهش القارئ من الجمع بين الوسادة والمنبذة في هذا السياق، والواقع أن الثعالبي يرى أن الوسادة اسم جامع للمنبذة وغيرها من الوسائد(١٦٨). على كل حال يبدو أن المنبذة تعمل من أي شيء متيسر وأن ربات البيوت يقمن بعملها وأنها من لوازم البيوت التي لا غنى عنها.

٣ ـ النُمرُقة :

قال الأزهري نقلا عن أبي عبيدة: «النّمرُقة والنُّمرق والميثرة: ما افترشت است الراكب على الرحل كالمرفقة غير أن مؤخرها أعظم من مقدمها ولها أربعة سيور تشد بمؤخرة الرحل ووسطه وأنشد:

تضج من أستاهها النمارق مفارش الرّحال والأيانق»(١٦٩).

«**النُمْرُقُ** والنُمْرُقَةُ: وسادةُ صغيرةُ، وكذلك النِمْرَقَةُ بالكسر، لغة حكاها يعقوب. وربما سموّ الطِنفسة التي فوق الرحل نُمْرُقةٌ عن أبي عبيدة»(١٧٠).

التعريف الذي جاء عند الأزهري كأنه يحصر النمرقة بشيء واحد وهو ما يوضع على الرحل وبدت من خلال وصفه لها أنها لا تصلح إلا لذلك الغرض.

أما الجوهري فقال عنها إنها وسادة صغيرة وشبهها بالطنفسة التي فوق الرحل. يبدو أن ما جاء عند الأزهري لا يتفق مع ما ذكره القرآن عن النمارق « وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ » ، الغاشية / ١٥ ، فالنمارق هنا من فرش الجنة، ولا علاقة لها بالرحل، وهي وسائد يصفّ بعضها إلى بعض(١٧١). ويظهر كذلك أن النمارق تكون أحيانا مرتبطة باللهو والملذات. قال الشاعر الثقفي:

اذا ما بساط اللهو مدّ وقربت للذاته أنماطه ونمارقه(١٧٢).

والذي يظهر من الأحاديث التي بين أيدينا أن النمرقة من فرش البيت ووسائده. روي عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: أنها اشترت نمرقة فيها تصاوير. فلما رآها رسول الله ﷺ، قام على الباب فلم يدخل... فقال الرسول ﷺ، «ما بال هذه النمرقة»؟ فقالت: اشتريتها لك. تقعد عليها وتوسدها(١٧٣) فالنمرقة هنا من فرش البيت يجلس عليها وتُتوسد. وتذكر لنا أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) في رواية أخرى: جعلت على باب بيتي ستراً فيه تصاوير. فلما أقبل رسول الله ﷺ ليدخل نظر إليه فهتكه، قالت فأخذته فقطعت منه نمرقتين فكان رسول الله ﷺ يرتفقهما(١٧٤). هذه الرواية تبين أن النمرقة شبيهة بالوسادة. فقد قالت عائشة رضي الله عنها: حشوت للنبي ﷺ وسادة فيها تماثيل. كأنها النمرقة...(١٧٥).

ويقدم لنا الصحابي الجليل جابر بن عبد الله (رضي الله عنه)، رواية كأنها تفيد بأن النمارق على عهد الرسول ﷺ من عناصر فرش البيت الرئيسة. فيقول جابر: قال لي (أي الرسول ﷺ)، «هل تزوجت بعد؟» قال قلت: نعم يا رسول الله... قال: «أصبت إن شاء الله». قال: «أما إنا لو قد جئنا صرارا(١٧٦) أمرنا بجزور فنحرت وأقمنا عليها يومنا ذلك وسمعت بنا (زوجة جابر) فنفضت نمارقها». قال قلت: والله يا رسول الله ما لنا نمارق. قال: «إنها ستكون»(١٧٧).

هذه الرواية تظهر بوضوح أن النمرقة من فرش البيت الرئيسي، وتُظهر في الوقت نفسه أن زوجة جابر بن عبد الله ستنفض نمارق بيتها من الغبار استعدادا لاستقبال زوجها العائد مع رسول الله ﷺ. ويمكن أن يفهم من الرواية السالفة أيضا أن النمارق على أهميتها لم تكن موجودة في كل بيت لقول جابر: «ما لنا من نمارق».

وسبقت الإشارة إلى أن النمرقة قد تصنع من ستور البيت أو غيرها ويبقى حشوها ليس بمعروف، حيث إن المصادر لا تفصح عن ذلك إلا أنه ليس من المستبعد أن يكون من الليف أو الاذخر أسوة بغيرها من الوسائد.

٤ ـ الوِسادَة :

ينقل الأزهري عن الليث تعريف الوسادة، قائلا: «يقال وسّد فلان فلانًا إسَادةَ، وتوسّد: إذا وضع رأسه عليها، وجمع الوسادةُ وسائد. والوساد، كل ما يوضع تحت الرأس وإن كان من تراب أو حجارة. وقال عبد بني الحسحاس:

فبتنا وسادانا إلى علجانة   وحقف تهاداه الرياح تهاديا

ويقال للوسادة: «إسادة، كما يقال وشاح: وإشاح». (١٧٨) «والوسادة والوِسادَةُ: المخدّةُ، والجمع وسائدُ ووُسد. ابن سيدة وغيره: الوسادُ «المتكأ. وقد توسّد ووسّده إياه فتوسّد إذا جعله تحت رأسه»(١٧٩). من الإشارات السابقة يظهر أن الوسادة متكأ، يُتكأ عليه وهي أيضا ما يوضع تحت الرأس (يُتوسد) ولو كان من تراب أو حجارة. والوسادة سواء كانت متكأ أو مخدة تعد من عناصر الفرش في المنزل. وبين أيدينا طائفة من الروايات المتعلقة بالوسادة فهي مرة مخدة (١٨٠)ـ ولو أن الإشارة إليها لم ترد بهذه التسمية ـ ومرة متكأ. ورد عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: كانت وسادة رسول الله ﷺ من أدم حشوها

ليف[١٨١]. وفي موطن آخر تذكر عائشة (رضي الله عنها) أن الوسادة كان يتكئ عليها رسول الله ﷺ، فهي تقول: كانت وسادة رسول الله ﷺ، التي يتكئ عليها، من أدم حشوها ليف[١٨٢]. وفي رواية عن الصحابي جابر بن سمرة (رضي الله عنه) أنه قال: دخلت على النبي ﷺ في بيته فرأيته متكأ على وسادة[١٨٣].

ومرة أخرى تحدثنا عائشة (رضي الله عنها) فتقول: دخل النبي ﷺ عليّ وقد سترت نمطا فيه تصاوير فنحاه، فاتخذت منه وسادتين[١٨٤] وفي رواية أخرى تقول فيها: . . . فقطعته فجعلته وسادتين فحشوتها ليفا[١٨٥].

وفي مناسبة أخرى تقول عائشة (رضي الله عنها): حشوت للنبي ﷺ وسادة فيها تماثيل، كأنها نمرقة[١٨٦]. والوسادة تقدم للضيوف فيجلسون عليها أو يتكئون، فهي شيء يتخذ لتكريم الزائر، فيروى عن الصحابي عبد الله بن عمرو (رضي الله عنه)، أنه قال: إن النبي ﷺ ذُكر له صومي، فدخل عليّ، فألقيت له وسادة من أدم حشوها ليف فجلس على الأرض وصارت الوسادة بيني وبينه[١٨٧].

والوسادة تدخل أيضا ضمن جهاز العروس، ففي رواية أن رسول الله ﷺ جهز فاطمة ابنته (رضي الله عنها) في خميل وقربة ووسادة حشوها اذخر[١٨٨].

وهكذا يتضح من هذه الروايات مدى الأهمية التي تحتلها الوسادة في بيت رسول الله ﷺ، وفي بيوت المدينة بصورة عامة فهي للفراش وهي للجلوس، والاتكاء، وهي لاستقبال الضيوف ومظهر من مظاهر تكريمهم، بل الأهم من ذلك أنها تدخل ضمن المتاع الذي يكون في بيت العروس.

والوسادة تكون من الأدم، كما تكون من سائر الأنسجة، وتحشى بالليف كما تحشى بالأذخر، ويكون عليها صور أو تماثيل وأحيانا لا يكون.

«٤» الفئة الرابعة

ما يعلق على الجدار

١ ـ الدُّرنُوك :

ينقل الأزهري عن أبي عبيدة، أن الدُّرْنوك : البساط وجمعه دَرَانِك. وقال غيره؛ هو الطنفسة. وقال الليث : الدُّرْنُوكُ ضرب من الثياب له خمل قصير كخمل المناديل وبه شبه فروة البعير. وأنشد :

عن ذي درانيك وليدا أهدبا(١٨٩).

والدُرْنُوك : «ضرب من البُسُطِ ذو خَمْلٍ وتشبه به فروة البعير. قال الراجز:

*** جَعْدُ الدَرَانِيكِ رِفَلُ الأَجْلَادْ *** »(١٩٠).

والدرانيك، تكون ستورا وفرشا. والدرنوك فيه الصفرة والخضرة، قال : ويقال هي الطنافس(١٩١).

كل التعريفات السابقة أغفلت كون الدرنوك ستارًا بل أكدت أنه ضرب من البسط. ولكن ابن منظور هو الوحيد الذي أشار إلى أن الدرنوك يمكن أن يكون ستورا وفرشا وأن له ألوانًا منها : الأصفر والأخضر. وقد جاءت روايات أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها)، تؤكد استخدام الدرنوك ستارًا. فقد جاء عن عائشة رضي الله عنها، أنها قالت : قدم النبي ﷺ من سفر، وعلقت درنوكا فيه تماثيل، فأمرني أن أنزعه فنزعته(١٩٢). وفي رواية أخرى تقول عائشة (رضي الله عنها)، قدم رسول الله ﷺ، من سفر وقد سترت على بابي درنوكًا فيه الخيل ذوات الأجنحة فأمرني فنزعته(١٩٣). وفي موطن آخر تقول عائشة (رضي الله عنها) اتخذت درنوكا فيه الصور فجاء رسول الله ﷺ، فهتكه(١٩٤). وهكذا مما

سبق يتضح أن الدرنوك نوع من البسط ويستخدم كذلك ستورا، والذي ورد عن عائشة (رضي الله عنها) في الروايات الثلاث أنها اتخذت من الدرنوك ستارا لباب حجرتها.

والروايات أيضا تبين موقف النبي ﷺ من هذا الستار أو الدرنوك فهو أحيانا يهتكه وأحيانا يأمرها بنزعه من موضعه، ويظهر أن الرسول ﷺ اتخذ هذا الموقف لا لمجرد أن أم المؤمنين سترت باب حجرتها بالدرنوك ولكن ربما بسبب أن هذه الستور كانت تحتوي على الصور والتماثيل.

٢ ـ السِتْرُ :

قال الليث: «السِّتْرُ معروف، والجميع أستار وسُتور، والفعل سَتَرْتُه أستره سترًا.. والسَّتْرَةُ: ما استترت به من شيء كائنًا ما كان، وهو أيضا السّتارة»[١٩٥] والسِتْرُ: «واحد السُتُور والأستار. والسُتْرَةُ: ما يُسْتَرُ به كائنا ما كان. وكذلك الستارةُ، والجمع الستائر»[١٩٦] ومن التعريفات السابقة يظهر أن المعنى واضح فلا حاجة بنا إلى البحث عن أقرب المعاني وأصوبها فالاسم يدل دلالة واضحة ودقيقة على المسمى.

ووردت إشارات كثيرة إلى السّتر في مصادر هذه الدراسة. قالت عائشة أم المؤمنين (رضي الله عنها): «كان لنا ستر فيه تمثال طير مستقبل البيت إذا دخل الداخل. فقال رسول الله ﷺ. يا عائشة: «حوليه فإني كلما دخلت فرأيته ذكرت الدنيا..»[١٩٧] وعن عائشة كذلك، أنها نصبت سترا فيه تصاوير، فدخل رسول الله ﷺ فنزعه، فقطعته وسادتين، كان رسول الله ﷺ يرتفق عليهما[١٩٨].

وقد روي عن عليّ (رضي الله عنه)، أنه قال: صنعت طعاما فدعوت النبي ﷺ فجاء فدخل فرأى سترا فيه تصاوير، فخرج وقال: «إن الملائكة لا تدخل

بيتا فيه تصاوير. . »(١٩٩) وفي مناسبة أخرى تقول أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) «سترت سهوة لي (٢٠٠) ـ تعني الدّاخل ـ بستر فيه تصاوير فلما قدم النبي هتكه فجعلت من منبوذتين (٢٠١). فرأيت النبي ﷺ متكأ على إحداهما» (٢٠٢).

وذكر ابن عمر (رضي الله عنهما) قال: أتى النبي ﷺ بيت فاطمة فلم يدخل عليها، وجاء عليّ فذكرت له ذلك، فذكره للنبي ﷺ قال: «إني رأيت على بابها سترًا موشيا». فقال: «مالي وللدنيا». فأتاها عليّ فذكر ذلك لها، فقالت: ليأمرني فيه بما شاء، قال: «ترسل به إلى فلان، أهل بيت بهم حاجة» (٢٠٣). وروى عن أبي هريرة، أنه قال: استأذن جبريل (عليه السلام) على رسول الله ﷺ فقال: أُدخل؛ فقال: كيف أدخل وفي بيتك ستر فيه تصاوير؟ (٢٠٤) من الملفت للنظر حقا أن جميع الستور التي ذكرت هنا تحوي صورا أو موشاة!! ولكن المصادر التي ذكرت تلك الستور سكتت عن الإشارة إلى مكان صناعتها أو حتى المادة المصنوعة منها. فهل يا ترى كانت تصنع في المدينة؟! وإذا كان الأمر كذلك فإن هذا يعطي المرء انطباعا جيدا عن مستوى صناعة النسيج في المدينة على عهد رسول الله ﷺ وإذا كان الأمر على عكس ذلك فما مصدر هذه الستور؟.

وتجب الإشارة هنا إلى موقف الرسول ﷺ من الستور فهو أحيانا يُعرض عنها ويطلب إزالتها من موضعها وأحيانا يرفض دخول البيت الذي فيه ستور وأحيانا أخرى يهتك تلك الستور بيده ويزيلها والسبب كما تصرح به الأحاديث السابقة أن الرسول ﷺ لا يريد زخرف الدنيا فهو يقول «مالي وللدنيا» ويقول «كلما دخلت ورأيته ذكرت الدنيا» فهو هنا لا يريد التعلق بمتاع الدنيا. ونراه في أحيان أخرى يرفض هذه الستور من حيث المبدأ فهي تشتمل على التصاوير «والملائكة لا تدخل بيتا فيه تصاوير».

وأخيرًا فإن الستر حتى وإن لم يكن يحوي صورا ولكن به وشي وهو نوع من النقش فإن الرسول ﷺ يكرهه ويعتذر عن دخول بيت ابنته فاطمة رضي الله عنها لهذا السبب، ويأمرها أن تبعث به إلى «أهل بيت لهم حاجة» فهو هنا لا يحرمه ولكنه يكرهه لعلة الوشي فيه. وربما لو كان الستر ساذجا خاليا من الصور والنقوش فإن النبي ﷺ لن يعترض عليه.

٣ ـ السّجف :

السّجف : «قال الليث : السّجفان : سترا باب الحجلة، وكل باب يستره ستران مشقوق بينهما فكل شق منهما سِجف وكذلك سجفا الخباء.

والسّجف والتسجيف ارخاء السجف. وقال الفراء السّجفان : اللذان على الباب... وقال الفرزدق :

*** رقدن عليهن الحجال المسجَّف *** (٢٠٥).

«**والسَّجْف والسِّجفُ** : الستر وأسجَفْتُ الستر، أي أرسلته. وقول النابغة :

خلَّتْ سبيل أتِّي كان يَحْبِسُهُ ورفَّعتْهُ إلى السَّجفين فالنّضَد»

هما مصراعا الستر يكون في مقدم البيت (٢٠٦). والسّجف : ويكسر، وككتاب : الستر، ج : سجوف وأسجاف، والسّجف : الستران المقرونان بينهما فرجة أو كل باب ستر بسترين مقرونين، فكل شقّ : سجف وسجاف، وأسجف الستر أرسله» (٢٠٧).

كل هذه التعريفات للسّجف تدور حول معنين لا ثالث لهما : أحدهما أن السجف : شق الستر، والمعنى الثاني أن السّجف : يطلق على السترين المقرونين بينهما فرجة، أو كل باب ستر بسترين مقرونين. وهو ما يشبه الستارة ذات الفلقين في أيامنا الحاضرة.

وفي الواقع أن الإشـارة إلى السجف في مصادر دراستنا قليلة جـدا. أحد هذه الإشارات: عن أنس بن مالك (رضي الله عنه)، أنـه قال: «آخر نظرة نظرتها إلى رسـول الله ﷺ، كشف السّتـارة يـوم الاثنين. فنظـرت إلى وجهـه وكأنـه ورقـة مصحف والنـاس خلف أبي بكـر في الصلاة. فـأراد أن يتحرك فأشـار إليـه أن اثبت. وألقى السّجف ومـات في آخـر ذلك اليـوم» (٢٠٨) في الـرواية الآنفـة الإشارة إلى الستـارة، ثم في آخر الـرواية تأتي الإشـارة إلى السّجف وكأنهما اسمان لشيء واحد.

أما الإشـارة الثانيـة إلى السجف، فقد روى عن الصحـابي الجليل كعب بن مـالك (رضي الله عنه)، أنـه تقاضى ابـن أبي حدرد دينـا كان لـه عليه في عهـد الرسول ﷺ في المسجـد، فارتفعت أصواتهما حتى سمعهـا رسول الله ﷺ وهو في بيت، فخرج رسول الله ﷺ إليهما، حتى كشف سجف حجرته.. (٢٠٩) وأخيرا يمكن أن نستخلص من هاتين الروايتين أن منزل رسـول الله ﷺ كان له ستارة أو سجفا ويبقـى السؤال عما إذا كـان السجف أو الستارة يقـومان مقـام الباب؟! وبمعنى آخر هل بـاب بيت الرسول ﷺ كان عبارة عـن سجف أو ستارة؟! إنه احتمال قريب.

٤ ـ القرام:

«.. قال أبو عبيد: القرام الستر الرقيق، فإذا خيط فصار كالبيت فهو كلة. وأنشد بيت لبيد يصف الهودج:

من كـلّ محفـوف يُظل عصيـة زوج عليـه كلـة وقرامهـا

«... **والقرام**: ثوب من صوف فيه ألوان من العهن وهو صفيق يتخذ سترا. والقرام: ثوب من صوف غليظ جـدا يفرش في الهودج ثم يجعل في قواعد الهودج أو الغبيط» (٢١٠)والقرام عنـد الجوهري: «ستر فيـه رقم ونقوش وكـذلك المقرم

والمقرمة. قال يصف دارا:

على ظهر جرعاء العجوز كأنها دوائر رقم في سراة قرام»[٢١١].

وقيل القرام: «ثوب من صوف غليظ جدا يفرش في الهودج أو الغبيط [٢١٢]. وقيل هو الصفيق من صوف ذي ألوان. وقيل القرام الستر الرقيق وراء الستر الغليظ» [٢١٣] والتعريف الأخير للقرام أنه: «الستر الأحمر، أو ثوب ملوّن من صوف فيه رقم ونقوش» [٢١٤].

وهكذا مما سبق إيراده تتضح صعوبة تحديد ما المراد بالقرام فهو أحيانا: الستر الرقيق وأحيانا: الستر الأحمر! ومرة ثوب من صوف غليظ يفرش في الهودج أو الغبيط ومرة أخرى هو ستر فيه رقم ونقوش وأخيرا هو الستر الرقيق وراء الستر الغليظ.

ولكن لا خلاف في أنه يصنع من الصوف وأنه صفيق أو ثخين.

على كلٍ، الروايات المتجمعة لدينا تشير إلى القرام على أنه ستر وليس على أنه مما يفرش على الرّحل. وقد وردت عدة إشارات حول القرام، روى عن أنس رضي الله عنه أنه قال: كان قرام لعائشة، سترت به جانب بيتها، فقال لها النبي ﷺ: «أميطي عنا قرامك هذا، فإنه لا تزال تصاويره تعرض في صلاتي» [٢١٥]. وفي رواية أخرى عن عائشة (رضي الله عنها) أنها قالت: قدم رسول الله ﷺ من سفر وقد ستّرت بقرام على سهوة لي فيه تصاوير فنزعه [٢١٦]. وعن عائشة أنها قالت: دخل عليّ رسول الله ﷺ وفي البيت قرام فيه صور، فتلوّن وجهه، ثم تناول الستر فهتكه [٢١٧]. وفي رواية أخرى عن عائشة (رضي الله عنها)، أنها قالت: دخل عليّ رسول الله ﷺ، وقد سترت سهوة لي بقرام فيه تماثيل. فلما رآه هتكه [٢١٨]. وتقدم لنا أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) آخر رواياتها بهذا

الخصوص فتقول: خرج رسول الله ﷺ خرجة ثم دخل وقد علقت قراما فيه الخيل أولات الأجنحة. قالت: فلما رآه قال: انزعيه (٢١٩).

ولدينا رواية أخيرة حول الموضوع تقول إن رجلا نزل ضيفا على عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه، فصنع له طعاما، فقالت فاطمة: لو دعونا رسول الله ﷺ فأكل معنا، فدعوه، فجاء، فوضع يده على عضادتي الباب، فرأى القرام قد ضرب به في ناحية البيت، فرجع، فقالت فاطمة لعليّ: الحقه فانظر ما رجعه، فتبعته، فقلت: يا رسول الله ما ردّك؟ فقال: «إنه ليس لي، أو لنبي، أن يدخل بيتا مزوقا» (٢٢٠) مما يلفت النظر أن جميع الروايات السالفة والمتعلقة بالقرام تشير إليه على أن فيه صورا وتماثيل!! وآخر الروايات تشير إلى أن القرام يتخذ لتزيين البيوت وتزويقها حتى أنه يتبادر إلى الذهن أن الستر الذي يخلو من الصور أو النقوش لا يطلق عليه مسمى «القرام».

إن وجود القرام في بيت النبي ﷺ على هذا النحو يؤكد انتشار هذا النوع من الأستار في مدينة الرسول ﷺ على وجه الخصوص وربما في الجزيرة العربية عموما. وما دام القرام على عهد النبي ﷺ، تكون فيه الصور والتماثيل والنقوش فاللمرء أن يتساءل عن مصدره أيصنع في مدينة رسول الله ﷺ وما حولها أم يستورد مثل غيره من عروض التجارة القادمة إلى المدينة من مختلف الأصقاع؟.

وأخيرا فإنه يجدر التنبيه هنا إلى موقف النبي الكريم عليه أفضل الصلاة والتسليم من القرام فهو كما لاحظنا يقف منه موقف الكاره وذلك ليس لأنه ستارة ينتفع بها ولكن للصور التي يحتوي عليها وسبقت الإشارة إلى موقف النبي من الصور. والنبي أيضا ضد الاسراف في تزويق البيوت والمبالغة في تزيينها بستر أو غيره فلهذا يحجم عن الدخول على ابنته فاطمة رضي الله عنها في بيتها، بسبب ذلك القرام المزوّق.

الخاتمة

من العرض السابق للفرش والستور على عهد النبي ﷺ، يتبيّن أن تلك المواد قليلة قلة ظاهرة، وهذه القلة كما أسلفنا ربما ترجع إلى زهد القوم بمتاع الحياة الزائل أو ربما تعود أيضا إلى قلة ذات اليد، أو لكلا الأمرين.

إنه من المستبعد أن تكون هذه المواد على قلتها هي كل ما عُرف من الفرش والستور في ذلك العهد. لهذا فلا يستبعد المرء أن تكون تلك المواد أكثر مما أتينا عليه في هذه الدراسة، لكن حسبنا أن نتعامل مع ما أشارت إليه مصادر الدراسة في هذا الموضوع. هذه المواد التي سبقت مناقشتها في ثنايا هذه الدراسة يمكن تصنيفها من حيث الاستعمال إلى أربع فئات هي:

١ ـ **الفئة الأولى**: ما ارتفع عن الأرض من الفرش مثل: السرير والكرسي والأريكة ونحوها.

٢ ـ **الفئة الثانية**: ما يبسط أو يفرش على وجه الأرض مثل: البساط، والحصير وغيره.

٣ ـ **الفئة الثالثة**: ما يوضع على الأرض مثل: الوسائد والتكايا وغيرها.

٤ ـ **الفئة الرابعة**: ما يعلق على الجدر، مثل: كافة أنواع الستور.

كما أنه يمكن تصنيف هذه المواد من حيث مادة صناعتها إلى أربعة أنواع هي:

١ ـ **النوع الأول**: يتكون في غالبه من مواد خشبية مثل: السرير والكرسيّ والمشجب.

٢ ـ **النوع الثاني**: يصنع في غالبه من الوبر أو الصوف وبعض الأنسجة الأخرى مثل: المسح والحلس واللحف وبعض أنواع الستور والأغطية.

٣ ـ **النوع الثالث**: ويتخذ من الجلد مثل: بعض أنـواع الفراش والمنابذ والمرافق وبعض أنواع الوسائد الأخرى.

٤ ـ **النوع الرابع**: ما يتخذ من القصب وسعف النخل وجريده مثل: الحصير.

معظم هـذه المواد من الفرش والسـتور التي تنـاولتهـا الدراسـة، هي وصف لمحتويات بيوت النبي ﷺ، ومن المؤكـد أن معظم بيوت المدينة على عهد رسول الله ﷺ لم تكن لتخلو من هذه الأصناف جميعها أو البعض منها.

وأخيرًا فإن الـدارس يرجو أنـه قد أسهـم من خلال دراسـته لهذا الموضوع في لفت أنظـار الـدارسين في الحضارة الإسـلاميـة إلى أهمية كتـب السنّة المطهـرة في دراسة حضارة الإسلام في أيامه الأولى وكونها مصـادر أساسية يجب الرجوع إليها مرة أخرى للاغتراف من معينها.

والله الهادي إلى الصواب . . .



الحـواشـي والتعليـقـات

١ - محمد بن أحمد الأزهري (ت: ٣٧٠هـ). تهذيب اللغة، تحقيق علي حسن هلالي ومراجعة محمد علي النجار (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، د/ ت) ١٠/ ٣٥٤.

٢ - الحجلة: مثل القبة. وحجلة العروس: معروفة وهي بيت يزين بالثياب والأسرة والستور. انظر: ابن منظور، اللسان، ١١/ ١٤٤.

٣ - جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور (ت: ٧١١هـ)، **لسان العرب**، (بيروت دار صادر، د/ ت)، ١٠/ ٣٨٩-٣٩٠.

٤ - محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت: ٨١٧هـ)، القاموس المحيط، الطبعة الأولى (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ) ص ١٢٠٢.

٥ - أبو داود سليمان بن الأشعث: **سنن أبي داود**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، (استانبول: المكتبة الإسلامية، د/ ت)، ٤/ ٢٠٠.

٦ - عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي: **سنن الدارمي**، تحقيق فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الريان للتراث ودار الكتاب العربي بيروت، ١٤٠٧هـ)، ١/ ١٥٣.

٧ - مسلم بن الحجاج القشيري: **صحيح مسلم**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٠٣هـ)، ٤/ ٢٣٠١-٢٣٠٢.

٨ - انظر: اللسان، مادة: حجل ١١/ ١٤٤.

٩ - الأزهري، ١٠/ ٦٧٥.

١٠ - الأزهري، ٧/ ٥٨٤ وقارن بابن منظور، ١٣/ ١٤٦.

١١ - أبو منصور الجواليقي موهوب بن أحمد (ت: ٥٤٠هـ) **المُعربْ**، تحقيق أحمد شاكر، الطبعة الثانية، (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٦٩م)، ص ١٧٧ وانظر: إسماعيل بن حماد الجوهري (ت: ٣٩٣هـ)، **الصحاح**، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الثالثة (بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٤هـ) ٥/ ٢١١٠، وانظر الفيروز آبادي ١٥٤٢.

١٢ - محمد بن يزيد القزويني، ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**: تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: المكتبة العلمية، د/ ت)، ٢/ ١٠٩٥.

١٣ - محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، **سنن الترمذي**: تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرين، الطبعة الثانية (القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٣٩٨هـ) ٤/ ٥٨.

١٤ - محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، تحقيق مصطفى ديب البغا، الطبعة الرابعة (دمشق وبيروت: دار ابن كثير واليمامة، ١٤١٠هـ) ٥/ ٢٠٥٩.

١٥ - ابن منظور، ٤/ ٣٦١.

١٦ - أبو منصور الثعالبي: **فقه اللغة وسر العربية**، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، (القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٣٩٢هـ)، ص ٢٣٠.

١٧ - الثعالبي، ص ٢٣٠.

١٨ - البخاري، ١/ ١٩٠-١٩٢، ٥/ ٢٣١٤-٢٣١٥.

١٩ - أحمد بن حنبل، المسند: (القاهرة: مؤسسة قرطبة، د/ت) ٦/ ١٤٢-١٤٣، وانظر ابن ماجه، ٢/ ١٢٠٤.

٢٠ - ابن حنبل، ٦/ ٢٦٩، ابن ماجه، ١/ ٦٢٦.

٢١ - مرمل ورمال: هو الذي ينسج في وجه بالسعف وغيره، ويشد بشريط ونحوه. ويقال أرملته فهو مرمل. انظر مادة (رمل): ابن منظور، ١١/ ٢٩٥.

٢٢ - مسلم، ٤/ ١٩٤٣-١٩٤٤.

ولدينا وصف نادر لسرير النبي ﷺ، جاء فيه:

عن عائشة قالت: «كانت قريش بمكة، وليس شيء أحبّ إليها من السرر تنام عليها، فلما قدم رسول الله ﷺ المدينة ونزل منزل أبي أيوب، قال ﷺ، يا أبا أيوب: أما لكم سرير؟ فقال: لا والله، فبلغ أسعد بن زرارة، فبعث إلى رسول الله ﷺ بسرير له عمود، وقوائمه من ساج ورملة من خزم - يعني المسد - فكان ينام عليه حتى تحول إلى منزلي...

حماد بن إسحاق بن إسماعيل، تركة النبي ﷺ.

دراسة وتحقيق أكرم ضياء العمري، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ، (د/ م، د/ ت)؟ ص ص ١٠٤-١٠٥

٢٣ - ابن حنبل، ٦/ ٣٣٨.

٢٤ - الحُمْرة: مرض وبائي يسبب حمّى وبقعا حمراء في الجلد... انظر ابن ماجه ٢/ حاشية ص ١١٦٧.

٢٥ - ابن ماجه ٢/ ١١٦٧.

٢٦ - ابن حنبل، ١/ ٣٨١.

٢٧ - مسلم، ٣/ ١٣٧٧.

٢٨ - أبو داود، ٢/ ٢٥٣.

٢٩ - الأزهري، ١٠/ ٥٣، ابن منظور، ٦/ ١٩٤.

٣٠ - الفيروز آبادي، ص ٧٣٥.

٣١ - الدارمي، ٢/ ٣٧١.

٣٢- ابن حنبل، ١/ ١٠٧.

٣٣- مسلم، ٢/ ٥٩٧، أحمد بن شعيب النسائي، **سنن النسائي**، بشرح السيوطي وحاشية السندي، طبعة عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: ١٤٠٩ هـ) ٨/ ٢٢٠.

٣٤- النسائي، ١/ ٦٨.

٣٥- الأزهري، ١٠/ ٥٤٦ وانظر: ابن منظور، ١/ ٤٨٤، الجوهري، ١/ ١٥٢، الفيروز آبادي، ص ١٢٧.

٣٦- مالك بن أنس، **الموطأ**: تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د/ت)، ١/ ١٤٠.

٣٧- الدارمي، ٢/ ٦٧، ابن ماجه، ٢/ ١٠٢٢.

٣٨- البخاري، ١/ ١٤٠.

٣٩- الجوهري، ٢/ ٥٤٤ وقارن الأزهري، ١٢/ ٣-٤.

٤٠- ابن منظور، ٣/ ٤٣ وانظر الفيروز آبادي، ص ٤١١.

٤١- ابن حنبل، ٦/ ٣٣٠، ٢/ ٣٠٥، وقارن أبو داود، ٤/ ٧٤، الترمذي، ٥/ ١١٥ النسائي، ٧/ ١٨٦.

٤٢- الجوهري، ٢/ ٤٤٣، الفيروز آبادي، ص ٣٣٩.

٤٣- ابن منظور، ٣/ ٧٧، انظر: الأزهري، ١٠/ ٦٧٥.

٤٤- الثعالبي، ص ٢٧٤.

٤٥- ابن حنبل، ٣/ ٣٩٥.

٤٦- الثعالبي، ص ٢٧٤.

٤٧- ابن منظور، ٣/ ٧٧.

٤٨- ابن منظور، ٧/ ٢٥٩، الجوهري، ٣/ ١١١٦، الفيروز آبادي، ص ٨٥٠.

٤٩- البخاري، ٥/ ٢٢٩١، الترمذي، ٢/ ١٥٤.

٥٠- البخاري، ٥/ ٢٢٥٧.

٥١- مسلم، ١/ ٤٥٧.

٥٢- ابن حنبل، ٦/ ٢٩٨.

٥٣- البردى، بالفتح نبت معروف واحدة بردية، ابن منظور، ٣/ ٨٧.

٥٤- الأسل: عيدان تنبت طوالا دقاقا مستوية لا ورق لها يعمل منها الحصر. ابن منظور، ١١/ ١٥.

٥٥- الأزهري، ٤/ ٢٣٤، وقارن ابن منظور، ٤/ ١٩٥-١٩٦.

٥٦- الفيروز آبادي، ص ٤٨٠.

٥٧- مسلم، ١/ ٣٦٩، ابن ماجه، ١/ ٣٢٨.

٥٨- البخاري، ١/ ١٤٩ـ ١٥٠، مسلم، ١/ ٤٥٧، النسائي، ٢/ ٨٥ـ ٨٦.
٥٩- النسائي، ٢/ ٦٨.
٦٠- ابن حنبل، ٦/ ٤٠.
٦١- ابن ماجه، ٢/ ١٣٩٠ـ ١٣٩١.
٦٢- الأزهري، ٤/ ٣١١، وقارن ابن منظور، ٦/ ٥٤.
٦٣- الجوهري، ٣/ ٩١٩، الفيروز آبادي، ص ٦٩٤.
٦٤- ابن حنبل ٣/ ١١٤، ابن ماجه، ٢/ ٧٤٠ـ ٧٤١، أبو داود، ٢/ ١٢٠.
٦٥- الأزهري، ٧/ ٣٨٠.
٦٦- ابن منظور، ٤/ ٢٥٨.
٦٧- البخاري، ١/ ١٥٠، مسلم، ١/ ٤٥٨، ابن ماجه، ١/ ٣٢٨.
٦٨- الترمذي، ٢/ ١٥١.
٦٩- النسائي، ١/ ١٤٦ـ ١٤٧، ١٩٥.
٧٠- ابن ماجه، ١/ ٥٠٧.
٧١- الأزهري، ٧/ ٤٣٠ـ ٤٣٢.
٧٢- ابن منظور ، ١١/ ٢٢٢.
٧٣- النسائي، ٦/ ١٣٥.
٧٤- ابن ماجه، ٢/ ١٣٩٠.
٧٥- الأزهري، ٧/ ٤٢٩ـ ٤٣٠، ابن منظور، ١١/ ٢٢١.
٧٦- الجوهري، ٤/ ١٦٨٩.
٧٧- ابن منظور، ١١/ ٢٢٢.
٧٨- الأزهري، ١٦/ ٢٨٣.
٧٩- ابن حنبل، ٦/ ٣٠٠، الدارمي، ١/ ٢٦٠، البخاري، ١/ ١١٥، ١٢٢، ١٢٣ مسلم، ١/ ٢٤٣، النسائي، ١/ ١٥٠.
٨٠- الأزهري، ١٣/ ١٩٩، ابن منظور، ١/ ٤٤٧، وانظر: الثعالبي، ص ٢٢٩.
٨١- ابن منظور، ١/ ٤٤٧.
٨٢- الجوهري، ١/ ١٤٣.
٨٣- الفيروز آبادي، ص ١٢٠.
٨٤- أبو داود، ٣/ ٣١٠.
٨٥- الأزهري، ١٢/ ٤٠١.
٨٦- الجوهري، ٢/ ٦٨٦.

٨٧ ـ ابن منظور، ٤/ ٣٦٨.

٨٨ ـ بلدح: واد قِبل مكة من الغرب. انظر ياقوت بن عبد الله الحموي، **معجم البلدان** (بيروت: دار صادر وبيروت، د/ت)، ١/ ٤٨٠.

٨٩ ـ البخاري، ٣/ ١٣٩١، ٥/ ٢٠٩٥.

٩٠ ـ البخاري، ٥/ ٢٢١٨.

٩١ ـ البخاري، ٥/ ٢٠٥٩، وانظر: ابن ماجه، ٢/ ١٠٩٥.

٩٢ ـ الترمذي، ٤/ ٢٥٠.

٩٣ ـ الجوهري، ٣/ ٩٤٤.

٩٤ ـ الفيروز آبادي، ص ٧١٥.

٩٥ ـ ابن منظور، ٦/ ١٢٧.

٩٦ ـ البخاري، ٣/ ١٣٤٧.

٩٧ ـ الثعالبي، ص ٢٢٩.

٩٨ ـ الفيروز آبادي، ص ٧١٥.

٩٩ ـ ابن ماجه، ٢/ ١١٠٠.

١٠٠ ـ مالك، ١/ ٩.

١٠١ ـ ابن حنبل، ٢/ ٥٦، النسائي، ٣/ ١٢٣.

١٠٢ ـ ابن منظور، ٦/ ٣٢٦، الجوهري، ٣/ ١٠١٤.

١٠٣ ـ الفيروز آبادي، ص ٧٧٥.

١٠٤ ـ الأزهري، ١١/ ٣٤٧.

١٠٥ ـ أبو داود، ٤/ ٧٠ ـ ٧١، النسائي، ٦/ ١٣٥.

١٠٦ ـ البخاري، ٥/ ٢٣٧٢، مسلم، ٣/ ١٦٥٠، أبو داود، ٤/ ٨٧، الترمذي ٤/ ٢٤٧.

١٠٧ ـ ابن ماجه، ٢/ ١٣٩٠، أبو داود، ٤/ ٧١.

١٠٨ ـ أبو داود، ٤/ ٣١٠.

١٠٩ ـ ابن ماجه، ٢/ ١٣٩١.

١١٠ ـ الأزهري، ١٦/ ٢٨٣.

١١١ ـ الجوهري، ٤/ ١٤١٧، ابن منظور، ٩/ ٢٨٦.

١١٢ ـ ابن منظور، ٩/ ٢٨٦ انظر الحديث عند البخاري، ٣/ ١٠٥٧، ٥/ ٢٣٦٤.

١١٣ ـ مسلم، ٣/ ١٦٦٦، النسائي، ٨/ ٢١٣ انظر مادة «لبس» ابن منظور، ٦/ ٢٠٢، وانظر البخاري ١/ ١٤٩ ـ ١٥٠.

١١٤ ـ ابن حنبل، ٦/ ١٢٥، ١٣٢.

١١٥ ـ ابن حنبل، ٦/ ٣٨، ٢٢٦.
١١٦ ـ ابن حنبل، ١/ ١٠٦.
١١٧ ـ ابن حنبل، ٦/ ٣٥٤.
١١٨ ـ ابن ماجه، ٢/ ٩٦٥.
١١٩ ـ ابن ماجه، ٢/ ١١٠٦ ـ ١١٠٧.
١٢٠ ـ البخاري، ٥/ ٢٣٠٧ ـ ٢٣٠٨، ٢٢٢٣.
١٢١ ـ ابن حنبل، ٣/ ٤٢١، أبو داود، ٤/ ٣٤٧.
١٢٢ ـ ابن حنبل، ٦/ ٣٢٩.
١٢٣ ـ ابن ماجه، ١/ ٥٢١، الترمذي، ٣/ ٣٥٦.
١٢٤ ـ فدك: قرية بالحجاز بينها وبين المدينة يومان، وقيل ثلاثة، أفاءها الله على رسوله ﷺ في سنة سبع للهجرة صلحًا. انظر ياقوت الحموي، ٤/ ٢٣٨ ـ ٢٤٠.
١٢٥ ـ الأزهري، ٥/ ٦٩ ـ ٧٠.
١٢٦ ـ الأزهري، ٥/ ٧٠، وقارن ابن منظور، ٩/ ٣١٤.
١٢٧ ـ الجوهري، ٤/ ١٤٢٦.
١٢٨ ـ الدارمي، ١/ ٢٦٠، ابن ماجه ١/ ٢٠٩.
١٢٩ ـ ابن حنبل، ٦/ ١١٣.
١٣٠ ـ ابن حنبل، ٦/ ١٧٠، الدارمي، ١/ ٢٦٠ ـ ٢٦١.
١٣١ ـ ابن حنبل، ٦/ ٣٢، ٥/ ٤٠٠.
١٣٢ ـ البخاري، ٣/ ١٣٧٦، الترمذي، ٥/ ٧٠٤ وقارن ابن حنبل، ٦/ ٢٩٣.
١٣٣ ـ الأزهري، ١٥/ ٩٨، وانظر: ابن منظور، ١١/ ٦١٥ ـ ٦١٦.
١٣٤ ـ الجوهري، ٥/ ١٨١٦.
١٣٥ ـ الأزهري، ١٥/ ٩٧ ـ ٩٨.
١٣٦ ـ أبو داود، ١/ ٧٠.
١٣٧ ـ ابن منظور، ٢/ ٥٩٦.
١٣٨ ـ أبو داود، ١/ ٤٨، ابن ماجه، ١/ ١٦٤.
١٣٩ ـ أبو داود، ٤/ ٨٧.
١٤٠ ـ ابن حنبل، ٤/ ٢٨٧ ـ ٢٨٨.
١٤١ ـ الجوهري، ٣/ ١٢٩١، ابن منظور، ٨/ ٣٥٧.
١٤٢ ـ الفيروز آبادي، ص ٩٩١.
١٤٣ ـ أم سُليم هي: بنت ملحان بن خالد الأنصارية، وهي أم أنس خادم رسول الله ﷺ.

١٤٤ ـ ابن حنبل، ٣/ ٢٣١، البخاري ٥/ ٢٣١٦، مسلم، ٤/ ١٨١٦.

١٤٥ ـ ابن حنبل، ٣/ ٢٨٧، النسائي، ٨/ ٢١٨.

١٤٦ ـ البخاري، ٥/ ٢٠٥٩، وقارن البخاري، ١/ ١٤٦، ٢/ ٧٧٨، النسائي، ٦/ ١٣٤.

١٤٧ ـ مسلم، ٢/ ١٠٤٦، وانظر كذلك، مسلم، ٢/ ١٠٤٧.

١٤٨ ـ الأزهري، ١٣/ ٣٧٨، ابن منظور، ٧/ ٤١٧.

١٤٩ ـ ابن منظور، ٧/ ٤١٨، الجوهري، ٣/ ١١٦٥.

١٥٠ ـ الفيروز أبادي، ص ٨٩٢.

١٥١ ـ مسلم، ٣/ ١٦٦٨.

١٥٢ ـ مسلم، ٣/ ١٦٦٦، وقارن أبو داود، ٤/ ٧٣.

١٥٣ ـ أبو داود، ٤/ ٧٣.

١٥٤ ـ مسلم، ٣/ ١٦٥٠، أبو داود، ٤/ ٧١، النسائي، ٦/ ١٣٦.

١٥٥ ـ أبو داود، ٤/ ٧١، الترمذي، ٥/ ١٠٠.

١٥٦ ـ الترمذي، ٥/ ١٠٠.

١٥٧ ـ ابن منظور، ١٠/ ١١٩، انظر: الجوهري، ٤/ ١٤٨٢، الفيروز آبادي، ص ١١٤٥. وانظر الحديث في سنن النسائي، ٤/ ١٢٢ ـ ١٢٤.

١٥٨ ـ ابن حنبل، ٦/ ٢٤٧.

١٥٩ ـ ابن ماجه. ١/ ٦١٦.

١٦٠ ـ ابن حنبل، ٦/ ٢٤٧.

١٦١ ـ البخاري، ٥/ ٢١٩٧.

١٦٢ ـ الأزهري، ١٤/ ٤٤٢ ـ ٤٤٣.

١٦٣ ـ الجوهري، ٢/ ٥٧١، ابن منظور، ٣/ ٥١٣.

١٦٤ ـ ابن منظور، ٣/ ٥١٣.

١٦٥ ـ الثعالبي، ص ٢٢٩.

١٦٦ ـ ابن ماجه، ٢/ ١٢٠٤.

١٦٧ ـ أبو داود، ٤/ ٧٤ ـ ٧٥ الترمذي، ٥/ ١١٥.

١٦٨ ـ الثعالبي، ص ٢٢٩.

١٦٩ ـ الأزهري، ٩/ ٤١٨، ابن منظور، ١٠/ ٣٦١.

١٧٠ ـ الجوهري، ٤/ ١٥٦١، وانظر: الفيروز آبادي، ص ١١٩٦.

١٧١ ـ انظر الثعالبي: ، ص ٢٢٩.

١٧٢ ـ ابن منظور، ١٠/ ٣٦١.

١٧٣ - مالك، ٩٦٦، البخاري، ٥/ ٢٢٢٢-٢٣، مسلم، ٣/ ١٦٦٩.
١٧٤ - ابن حنبل، ٦/ ١٠٣.
١٧٥ - البخاري، ٣/ ١١٧٩.
١٧٦ - صرار: ماء قرب المدينة محتفر جاهلي على سمت العراف، وقيل: أطم لبني عبد الأشهل له ذكر كثير في أيام العرب وأشعارها. انظر: ياقوت الحموي، ٣/ ٣٩٨.
١٧٧ - ابن حنبل، ٣/ ٣٧٦.
١٧٨ - الأزهري، ١٣/ ٣٧.
١٧٩ - ابن منظور، ٣/ ٤٥٩، وانظر: الفيروز آبادي، ص ٤١٥.
١٨٠ - يذكر جابر بن عبد الله رضي الله عنه، أن النبي ﷺ زاره في ماء لـه. فيقول: «... فبسطت له بجادا من شعر وطرحت خدية من قتب من شعر (!) حشوها من ليف فاتكًا عليها..».
ابن حنبل، ٣/ ٣٩٥. هل المقصود بالخدية هنا المخدة أو الوسادة؟
١٨١ - أبو داود، ٤/ ٧١.
١٨٢ - مسلم، ٣/ ١٦٥٠.
١٨٣ - أبو داود ٤/ ٧١.
١٨٤ - مسلم، ٣/ ١٦٦٨، وقارن: أبو داود، ٤/ ٧٣، مسلم، ٣/ ١٦٦٦.
١٨٥ - أبو داود، ٤/ ٧٣، وانظر: مسلم، ٣/ ١٦٦٦.
١٨٦ - البخاري، ٣/ ١١٧٩.
١٨٧ - البخاري، ٥/ ٢٣١٥، مسلم، ٢/ ٨١٧.
١٨٨ - النسائي ٦/ ١٣٥، وقارن ابن ماجه، ٢/ ١٣٩٠.
١٨٩ - الأزهري، ١٠/ ٤٣١، ابن منظور، ١٠/ ٤٢٣، الفيروز آبادي، ص ١٢١٢.
١٩٠ - الجوهري، ٤/ ١٥٨٣.
١٩١ - ابن منظور، ١٠/ ٤٢٤.
١٩٢ - البخاري، ٥/ ٢٢٢١.
١٩٣ - ابن حنبل، ٦/ ٢٨١، مسلم، ٣/ ١٦٦٧.
١٩٤ - ابن حنبل، ٦/ ٨٥.
١٩٥ - الأزهري، ١٢/ ٣٨١-٣٨٢، وانظر: ابن منظور ٤/ ٣٤٣-٣٤٤.
١٩٦ - الجوهري، ٢/ ٦٧٦.
١٩٧ - النسائي، ٨/ ٢١٣، وانظر: مسلم، ٣/ ١٦٦٦.
١٩٨ - مسلم، ٣/ ١٦٦٨-١٦٦٩، وانظر: النسائي، ٨/ ٢١٤.
١٩٩ - النسائي، ٨/ ٢١٢.



٢٠٠ ـ السهوة: شبيهة بالرّف والطاق يوضع فيه الشيء. وقيل: هي بيت صغير منحدر في الأرض سمكه مرتفع في السماء شبيهة بالخزانة الصغيرة يكون فيها المتاع. للتعرّف على المعاني المختلفة للسهوة، انظر: مادة «سها» ابن منظور، ١٤/ ٤٠٧ ـ ٤٠٨.

٢٠١ ـ سيرد تعريف المنبوذة فيما بعد.

٢٠٢ ـ ابن ماجه، ١٢/ ١٢٠٤.

٢٠٣ ـ البخاري، ٢/ ٩٢٢.

٢٠٤ ـ النسائي، ٨/ ٢١٦.

٢٠٥ ـ الأزهري، ١٠/ ٥٩٥ ـ ٥٩٦.

٢٠٦ ـ الجوهري، ٤/ ١٣٧١.

٢٠٧ ـ الفيروز آبادي، ص ١٠٥٧، وانظر: ابن منظور، ٩/ ١٤٤.

٢٠٨ ـ ابن ماجه، ١٢/ ٥١٩، وانظر: ابن حنبل، ٣/ ١١٠، والنسائي، ٤/ ٧.

٢٠٩ ـ البخاري، ٢/ ٩٦٥، أبو داود، ٣/ ٣٠٤.

٢١٠ ـ الأزهري، ٩/ ١٤١.

٢١١ ـ الجوهري، ٥/ ٢٠٠٩، ابن منظور، ١٢/ ٤٧٤.

٢١٢ ـ الغبيط: الموضع الذي يوطأ للمرأة على البعير كالهودج يعمل من خشب وغيره. انظر: مادة «غبط»، ابن منظور، ٧/ ٣٦١.

٢١٣ ـ ابن منظور، ١٢/ ٤٧٤.

٢١٤ ـ الفيروز آبادي، ص ١٤٨٢.

٢١٥ ـ البخاري، ١/ ١٤٧، ٥/ ٢٢٢٢.

٢١٦ ـ النسائي، ٨/ ٢١٤، وانظر: مسلم، ٣/ ١٦٦٧ ـ ١٦٦٨.

٢١٧ ـ البخاري، ٥/ ٢٢٦٥.

٢١٨ ـ البخاري، ٥/ ٢٢٢١، مسلم، ٣/ ١٦٦٧ ـ ١٦٦٨، النسائي، ٨/ ٢١٤.

٢١٩ ـ النسائي، ٨/ ٢١٣.

٢٢٠ ـ أبو داود، ٣/ ٣٤٤.



المصادر

١ - الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق علي حسن هلالي ومراجعة محمد علي النجار (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، د/ت).

٢- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، الطبعة الرابعة (دمشق وبيروت: دار ابن كثير واليمامة، ١٤١٠هـ)

٣- الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرين، الطبعة الثانية (القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٣٨٩هـ)

٤- الثعالبي، أبو منصور، فقه اللغة وسر العربية، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، (القاهرة مطبعة الحلبي، ١٣٩٢هـ).

٥ - الجواليقي، موهوب بن أحمد، المعرّب، تحقيق أحمد محمد شاكر، الطبعة الثانية (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧٩م)

٦ - الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصّحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. الطبعة الثالثة، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٤هـ).

٧- الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان (بيروت: دار صادر وبيروت، د/ت)

٨- ابن حنبل، أحمد، المسند (القاهرة: مؤسسة قرطبة، د/ت).

٩ - الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، سنن الدارمي، تحقيق فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلميّ، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الريان للتراث، ودار الكتاب العربي.ببيروت، ١٤٠٧هـ).

١٠ ـ أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (استانبول: المكتبة الإسلامية، د/ ت).

١١ ـ فنسنك، أ. ي. المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، (ليدن، مكتبة بريل، ١٩٣٦م).

١٢ ـ الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب. القاموس المحيط، الطبعة الأولى (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ).

١٣ ـ ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: المكتبة العلمية، د/ ت).

١٤ ـ مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د/ ت).

١٥ ـ مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٠٣هـ).

١٦ ـ ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، د/ ت).

١٧ ـ النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي، بشرح السيوطي وحاشية السندي طبعة عبدا لفتاح أبو غدة، (بيروت : ١٤٠٩هـ).



المؤرخ المسلم

أبو المحاسن ابن تغري بردي

(٨١٣ - ٨٧٤هـ)

للأستاذ بسام عبد العزيز الخراشي

تمهيد :



الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد :

فمنذ أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجري بدأ التاريخ يأخذ مظهره الرائع بوصفه علماً من أجَلِّ علوم المسلمين، حيث اتسع نطاق البحث التاريخي، وعظمت المادة التاريخية، وقد تأثر المؤرخون المسلمون في البداية بطريقة المحدثين في جمع الروايات وتدوينها مع إسنادها إلى مصادرها الأصلية[1]. وقد اتبع كثير من المؤرخين المسلمين هذه الطريقة في كتاباتهم، بينما آثر فريق آخر سرد الحوادث دون إسناد أخبارها إلى الرواة.

وقد اتجه الرأي لـديَّ إلى دراسة المؤرخ ـ ابن تغـري بردى ـ من مـؤرخي القرن التـاسع الهجـري ــ إذ كان مـن أبرز المؤرخين المسلمين في العصـور الإسـلاميـة المتأخرة ممن صنف العـديد من المؤلفات القيمة المقيـدة، الأمر الذي يشجع على دراسته.

وهناك عـدد من المؤرخين المسلمين بـرزوا في الفترة السابقـة لعصر ابن تغـري بردي، وكـان لهم أثر كبير في تكـوين ثقافتـه التاريخيـة، مثل: عبد الـرحمن بن خلدون في كتـابه (العبر)، وابن دقماق صـاحب (الجواهر الثمينـة في سير الملوك والسـلاطين) وناصر الـدين بن الفـرات في كتـابـه المعروف بـاسم (تـاريخ ابن الفرات) وغيرهم.

عاش ابن تغري بـردي بين عام ٨١٣ وعام ٨٧٤هـ. وهي الفترة التي سيطر فيها على حكم مصر المماليك الجراكسة، والمعروف أن مصر قد شهدت في عصر المماليك نهضة علمية واسعة ازدهرت خلالها كثير من العلوم والفنون، وكان علم التاريخ من أبرز هذه العلوم إذ ظهر فيها عدد من أعلام المؤرخين[٢]. وقد عاصر ابن تغري بـردي مجموعـة منهم مثل: تقي الدين المقـريزي، معلمـه وأستاذه. وبدر الدين العيني، والسخاوي، وابن إياس. وقد اعتنى هؤلاء المؤرخون جميعًا بتـدوين تـاريخ مصر السيـاسي والاجتماعـي واهتمـوا بأحـوال شعبهـا ونيلهـا وخططها.

عاصر ابن تغـري بـردي عشرة من سلاطين المماليك والجراكسـة، كـان أولهم السلطان فرج بن بـرقوق الملقب بالناصر، وآخرهـم السلطـان الأشرف قايتباي؛ وقد انعكست سياسـة أولئك السلاطين وأحوالهم على نشأته وتكوينـه وثقافته، مما يمكن للقاريء أن يلمسه في ثنايا هذا البحث الذي ينقسم إلى ثلاثة فصول:

يتناول الفصل الأول: نبـذة عن حياة ابن تغـري بـردي ونسبه وتعليمـه وأهم

شيوخه وما اتصف به من أخلاق ثم وفاته.

الفصل الثاني: ذكر أهم المؤلفات التي كتبها ابن تغري بردي، مع بعض التعليقات عليها.

ويتناول الفصل الثالث: منهجه في كتابة التاريخ. ومدى دقته في التعامل مع المصادر وحرصه على التحقق من الروايات التاريخية، وجاءت خاتمة هذا الفصل بنقد منهجه في كتابة التاريخ وتقويمه.

الفصل الأول: حياة ابن تغري بردي

اسمه ونسبه:

هو أبو المحاسن جمال الدين يوسف بن تغري بردي بن عبد الله، الأمير الكبير سيف الدين تغري بردي؛ أتابك العساكر بالديار المصرية، ونائب الشام، اليشبغاوي الظاهري القاهري الحنفي(٣).

أما الاسم الذي عُرف به أبو المحاسن واشتهر به، فهو ابن تغري بردي، ومعنى ذلك باللغة التترية «عطاء الله»(٤).

نشأته وتكوينه:

ولد جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي في القاهرة، في حي الأمراء سنة ثلاث عشرة وثمانمائة هجرية تقريبًا، بدار منجك اليوسفي بجوار المدرسة الحسينية(٥). وكان أبوه «تغري بردي» مملوكًا؛ اشتراه الملك الظاهر برقوق وأعتقه وقربه نظرًا لذكائه وفطنته؛ ورفعه تباعًا إلى أرقى المناصب في الدولة المملوكية، حتى صار أتابكًا؛ وهي أرفع مناصب الجيش، واختاره مع من

اختار لوصاية المملكة بعد وفاته(٦). قام تغري بردي أيام السلطان فرج بن برقوق بدور خطير وهـام في حياة الدولة المملـوكية الثانيـة، فقد تولى نيابـة دمشق بعد جلاء التتر عن الشـام، واتهم أثناء ولايتـه عليها بتهمـة الغدر والخيـانة، حيث اشترك في الثـورة ضد سلطـان الـدولة الملك النـاصر. فحـارب الناصر الثـوار ومزقهم، وهـرب تغري بردي إلى بلاد التركمان، «ووقع لـه أمور وحوادث إلى أن صار أتابك العساكـر بالديار المصرية، ثم ولي نيابة دمشق للمـرة الثالثة في سنة ثلاث عشرة وثمانمائة»(٧). وتوفي تغري بردي في سنة ٨١٥هـ، عندما كان عمر ولده يوسف عامين فقط(٨)، فتولى تربيته زوج أخته قـاضي القضاة ناصر الدين ابن محمد العديم، الذي توفى في السنة نفسها، فتولى تربيته زوجها الثاني قاضي القضاة جـلال الدين البلقيني(٩). فأكمل البلقيني تـربيـة الصبي إلى أن كبر وترعرع، وعنـدما توفى البلقيني صار يوسف تحت كنف جماعة من أكـابر مماليك أبيه، فتعهدوه بما يحتاجه من رعاية وعيش وتعليم مدني وحربي(١٠).

لم يكن يوسف بن تغري بـردي يتيم الأب فحسب، بل كا ن يتيم الأم أيضا، وقد كانت أمه جارية تركية للملك الظاهر برقوق(١١)، وعلى أية حال فإنه عاش حياة هـادئة، وفي بسطة من العيش. وقـد كان لهذه الحيـاة الهادئة أثر كبير على نفسيتـه الأمـر الذي شجعـه على طلب العلم، وأن يحذق النغم والإيقـاع، وأن ينظم الشعر بـالعربية والتركية علاوة على التقـوى إذ حج بيت الله الحرام مرتين، وفي الحجة الثانية تولى وظيفـة أمير المحمل المصري، وجرت العادة أن يكون لهذا الأمير مساعـدان في معيته أحدهما بـاش (أي رأس أو قائد) الميمنة والثـاني باش الميسرة، وكان قايتباي الذي تولى السلطنة المملوكية فيما بعد، على الميسرة(١٢).

دراساته وشيوخه :

دراساته: كان ابن تغري بـردي مولعًا بالعلم وشغوفًا بـه، ولديه حماس قوي

وهّاج لتلقي العلوم لا سيما وأن المجتمع الذي نشأ فيه وقت ذاك كان حافلاً بالعلماء وكانت القاهرة غاصة بالمدارس والمكتبات والمعاهد، ويأتي إليها طلاب العلم والمعرفة من شتى أصقاع الأرض، نتيجة لتفوقها السياسي والاجتماعي على غيرها من العواصم الاسلامية(١٣).

وفي هذا الوسط الهادىء تفتحت مواهب ابن تغري بردي لينكب على العلوم؛ وأن يظفر منها بأوفر نصيب. وأن يلم بكثير من أطرافها ويحذق ما شاء أن يحذقه من الفنون. فقد حفظ القرآن الكريم في صغره، ودرس «مختصر القدوري» في فقه الحنفية. ودرس «ألفية ابن مالك» في النحو، ودرس علم الكلام على جماعة من أعلام عصره، منهم ابن حجر العسقلاني؛ وبدر الدين العيني، ودرس كذلك التصريف على يد الشيخ علاء الدين الرومي، وقرأ «المقامات الحريرية» على قوام الدين الحنفي ودرس علم الهيئة والبديع، والأدبيات على شهاب الدين بن عربشاه الحنفي وأخذ عن أبي السعادات ابن ظهيرة شيئًا من شعره. كما درس على يد الشيخ قطب الدين أبي الخير بن عبد القوي، ودرس على العلامة بدر الدين بن العليق. وروى عن بعض شعراء مكة المكرمة كثيرا من أشعارهم(١٤).

كما ألم ابن تغري بردي بقدر كبير من فنون الموسيقى، وبرع في فنون الفروسية، كلعب الرمح والنشاب، وقيادة المحمل (١٥)وغيرها، تعلمها نتيجة اختلاطه مع الناس القريبين إليه، وبسبب مشاركاته في الأنشطة العامة، غير أنه شغف بالتاريخ منذ صغره؛ وكان من حسن حظه أن درس على المقريزي أعظم مؤرخي عصره، وصادقه ولازمه واقتبس عنه مناهجه وأساليبه في البحث. ودرس التاريخ أيضا على العيني، واجتهد في ذلك كثيرا، وساعدته على النجاح في مسعاه جودة ذهنه، وحسن تصوره، وصحة فهمه(١٦).

شيوخه: تلقى ابن تغري بردي تعليمه على يد نخبة من علماء عصره، ومن أشهر شيوخه تقي الدين المقريزي آنف الذكر، وهو أبو العباس أحمد بن علي بن عبد القادر الحسيني العبيدي، مؤرخ الديار المصرية وأصله من بعلبك، ونسبه إلى حارة المقارزة، ولد في القاهرة ونشأ فيها ومات بها(١٧). حفظ القرآن الكريم وسمع الحديث عن جده لأمه شمس الدين الصائغ الحنفي. وتمذهب بمذهبه ثم عدل عنه بعد زمن طويل إلى المذهب الشافعي، وعندما حج سمع الحديث بمكة كما سمعه في الشام عن جلة من الحفاظ، وقد ولِّي جملة من الوظائف في الدولة المملوكية منها: النيابة في الحكم؛ وكتابة التوقيع؛ وحسبة القاهرة، وقد وهب أكثر وقته للعلم والتاريخ والتأليف(١٨).

ومن شيوخه أيضا الذين عليهم تلقى تعليمه الأول، بدر الدين العيني، وهو أبو الثناء (وأبو محمد) ابن القاضي شهاب الدين ابن القاضي شرف الدين موسى، العينتابي الأصل، وهو أحد الأئمة الأعلام، وقد زار بلدانا كثيرة منها: حلب ودمشق والقاهرة وبيت المقدس، ومكة، وقد اشتغل بالتدريس، وعمل في بعض الوظائف(١٩). كما تلقى ابن تغري بردي تعليمه على يد الشيخ الجليل شهاب الدين ابن حجر العسقلاني، أبي الفضل أحمد بن محمد الكناني العسقلاني، أحد أئمة العلم والتاريخ، وأصله من عسقلان بفلسطين، ومولده في القاهرة ووفاته بها. رحل إلى اليمن والحجاز وغيرها لسماع الشيوخ، وأصبحت له شهرة واسعة وصار يقصده الناس للأخذ عنه، وقد درس على يديه كثير من طلاب العلم. توفي ابن حجر سنة ٨٥٢هـ(٢٠).

كذلك تلقى ابن تغري بردي تعليمه، على يد الشيخ جلال الدين البلقيني الذي نشأ في كنف والده، وكان البلقيني ممن حفظ القرآن الكريم، ودرس مختلف العلوم إلا أنه كان مبتلى بحب القضاء، ويأسف للعزل منه ويسعى للعودة إليه، وقد ظل في القضاء حتى توفي في شوال من عام ٨٢٤هـ(٢١).

ومن شيوخ ابن تغري بـردي العالم الجليل شهاب الدين بن عمـر بن عربشاه الدمشقي المولود في دمشق سنة ٧٩١هـ.

هاجر ابن عـربشاه هـذا إلى بلاد العثمانيين وطـاف بها وزار بلاد مـاوراء النهر وغيرها، طلبًـا للعلم وسعيًا وراء الرزق، وأصبح إمام عصره في المنظـوم والمنثور. وتردد إلى القاهـرة غير مرة، وله مصنفات متعـددة، توفي في مصر وصلّى عليه في محفل حافل ودفن بالقرافة[٢٢].

كان هـؤلاء العلماء من أشهـر الشيـوخ الذين تتلمـذ على أيـديهم ابن تغـري بردي، وتأثر بهم، وبصفة خاصة أستاذه المقريزي الذي ورث أسلوبه وشهرته.

أخلاقه :

اتصف ابن تغري بردي بحسن العشرة وتمام العقل، ولطف الذاكرة، وحسن الخلق، واحترام العلماء والـــدارسين، وحسن التعبير في الحديث والصراحـــة والشجـاعـة. وقد حكى ابن تغـري بـردي عن نفسـه «أنـه دخل يومـا وهـو في الخامسة من عمـره إلى حضرة السلطان شيخ (أحد سـلاطين المماليك)، بعد أن أخبره بعض من معه أن يطلب مـن السلطان أن يعطيه خبـزًا (أي أرض زراعية) ويقول: فلما جلسـت عنده وكلمني فسألتـه في ذلك، فغمز من كـان واقفًا بين يديه وأنا لا أدري، فأتاه برغيف كبير من الخبز السلطاني، فأخذه بيده وناولنيه، وقال: خذ هـذا خبز كبير مليح، فأخذته من يـده وألقيته إلى الأرض، وقلت: اعط هذا للفقراء»[٢٣]. واتصف كذلك بصحة الفهـم، وحسن التصور، وكان إلى جانب ذلك يجيد اللغة التركية[٢٤].

وظائفه :

لم يباشر ابن تغـري بردي وظيفة معينة دائمـة في أيام حياته الطـويلة، إلا أنه كان كعامة النـاس، يتولى وظائف عادية، وجرت العادة في الـدولة المملوكية أن يعطى للواحـد منهم (أي من المماليك) وظيفة تتناسب مع رتبته، فيقـوم بواجب الأمير وقت الحرب أو تسند إليه وظيفة مدنية زمن السلم(٢٥).

وفاته :

مرض ابن تغري بردي في آخر عمره بمرض خطير، لازمه هذا المرض قرابة عام من حياتـه، واشتد عليـه في أواخر رمضان من سنـة ٨٧٤هـ وظل في كـرب منه ثـلاثـة أشهـر إلى أن تـوفـاه الله في يـوم الثـلاثـاء خـامس ذي الحجـة من تلك السنة(٢٦).

الفصل الثاني: مؤلفاته

مؤلفاته :

كانت الحياة البسيطة والهادئة، التـي نشأ فيها وترعرع ابن تغـري بردي دافعًا قويًـا له، إذ مكنته من الاطـلاع المستفيض والتحقيق الهادئ حيث درج قلمه، وصنف عددا من المؤلفات النفيسة، ذات الفوائد الجزيلة، وقد اقتفى في تأليفها آثار أستاذه المقريزي(٢٧). وأهم هذه المؤلفات :

١ ـ **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** ـ وهو كتاب كبير وعظيم الفائدة في تـاريخ مصر مرتب على السنين، ابتـدأ فيـه بفتح عمـرو بن العاص مصر سنـة

٢٠هـ إلى حوالي سنة ٨٧٢هـ؛ وقد ذكر فيه من ولي مصر من السلاطين ذكرًا وافيًا. ويلخص ابن تغري بردي في مقدمته محتويات كتابه، وطريقته في تدوين هذا الكتاب الضخم.

ويقول: «أبدأ بالتعريف بأحوال مصر في عهد عمرو بن العاص، ثم ملك بعد ملك كل واحد على مدته وما وقع في أيامه إلى الدولة الأشرفية الأينالية[٢٨]. ثم يستطرد بعد ذلك في ذكر ما بني فيها من المباني الزاهرة، وما أنشئ فيها من معالم عامة كالميادين والجوامع وغيرها.

خصص المؤلف الأجزاء الأولى من كتابه هذا لتاريخ مصر بصورة عامة في عهد الخلفاء الراشدين، ثم الأمويين ومن بعدهم العباسيين؛ حتى قيام الدولة الفاطمية بمصر. ومن هنا يبدأ ابن تغري بردي يسرد الأحداث عن تاريخ مصر بشكل واسع وعميق. إذ تناول أصل الخلفاء الفاطميين وبلاطهم، ورسومهم في القصر، ووصف الاحتفالات العامة وصفًا دقيقًا وعميقًا. كما ذكر مقتل الحاكم بأمر الله الفاطمي، ووصف حالته ليلة مقتله، وكيف تجاذبته العواطف المختلفة بشأن خروجه في تلك الليلة؛ وما حدث في مصرعه.

وفي الجزئين الخامس عشر والسادس عشر، وصف الوباء الذي أصاب مصر والذي فتك بمئات الألوف من الناس. كذلك اعتنى في كتابه بنهر النيل عناية كبيرة فقد أحصى تقلباته في الوفاء والنقص عامًا فعاما من سنة الفتح ٢٠هـ إلى سنة ٨٧٢هـ.

وعندما فتح السلطان سليم العثماني الديار المصرية، وجد ذلك التاريخ الضخم واستحسنه فأمر شمس الدين أحمد بن سليمان بن كمال باشا، أن يترجمه إلى التركية فنقل من كل منزل جزءًا، وبيضه (حسن ياشجي زاده)، ثم عرضه على السلطان سليم في الطريق فأعجبه وأمر بنقله، وهكذا فعل إلى

تمامه. وقد لخص المؤلف كتابه هذا وسماه «الكواكب الباهرة من النجوم الزاهرة» وذكر أنه اختصره حذرا من أن يختصره غيره على تبويبه وفصوله[٢٩].

وقد اهتم علماء أوروبا بنشر هذا الكتاب الضخم فقد نشر المستشرق الهولندي (جوينبول) الجزئين الأول والثاني منه في ليدن سنة ١٨٥١م ـ ١٨٦١م، وينتهيان إلى أوائل الدولة الفاطمية. ولكنه توفي وظل العمل متروكا، فتصدى له (وليم بوبر) أحد الأمريكان لإتمامه، فنشر قسما منه سنة ١٩٠٩م. وهو يحتوي على أخبار الخليفتين الفاطميين العزيز بالله والحاكم بأمر الله، من سنة ٣٦٥هـ ـ ٤١١هـ[٣٠]. ويقع في ١٢٣ صفحة.

٢ ـ المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي : هو معجم لمشاهير الرجال العظام؛ وقد جمع فيه حوالى ثلاثة آلاف ترجمة، ممن عاشوا في مصر والشام، ومن عاصرهم من أهل العراق والحجاز واليمن والتتار وبلاد المغرب والأندلس. بدأ فيه منذ أوائل الدولة المملوكية، ويبدأ بأيبك التركماني زوج شجرة الدر، أي منذ حوالى سنة ٦٥٠هـ إلى آخر أيامه، وأراد به أن يكون ذيلاً مكملاً لكتاب الوافي بالوفيات، تأليف الصفدي، وتضمن الكتاب تراجم بعض الأعيان والعلماء وأسند كل رواية فيه إلى صاحبها[٣١]. ومما ورد في مقدمة الكتاب، قوله: «. . . فلما كان من في الاعصار الخالية . . . ووقع لهم وقايع وسير، وحوادث لها أثر، شاع بها التاريخ والسمر. . كنت قد اطلعت على نبذة من سيرهم وأخبارهم ووقفت في كتب التواريخ على الكثير من آثارهم، فحملني ذلك على سلوك هذه المسالك، وإثبات شيء من أخبار أمم الممالك»[٣٢]، وقد نشر المستشرق جاستون فييت في منشورات المعهد الفرنسي في مصر سنة ١٩٣٢م شيئا من التراجم الواردة فيه مع ذكر مصادر بعضها[٣٣].

٣ ـ الدليل الشافي على المنهل الصافي : اختصر ابن تغري بردي كتابه المنهل

الصافي والمستوفي بعد الوافي، وسماه «الدليل الشافي على المنهل الصافي» ويقول في مقدمته لهذا الكتاب: «ألفت هذاالمختصر، وجعلته لتاريخنا المسمى بالمنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، كالديباجة له، ورتبته على ترتيبه من أوله إلى آخره... واختصرت فيه التراجم جدا ليكون الناظر في ذلك التاريخ بهذا المختصر على بصيرة»[٣٤]. ويوجد نسخة من هذا الكتاب في مكتبة بشير أغا بالاستانة[٣٥]، ويبلغ عدد أجزاء هذا الكتاب جزئين.

٤ ـ **حوادث الدهور في مدى الأيام والشهور**: بذل ابن تغري بردي جهدًا كبيرا في تأليف هذا الكتاب، ليكون ذيلا مكملا على «كتاب السلوك» للمقريزي، وابتدأ فيه من أخبار سنة ٨٤٥هـ إلى سنة ٨٥٦هـ. ولكنه خالف المقريزي في طريقته، فأطال في التراجم إلا ما جاء ذكره منها في المنهل الصافي. يوجد منه نسخ في برلين وفي مكتبة المتحف البريطاني ومكتبة أيا صوفيا باستانبول[٣٦].

٥ ـ **مورد اللطافة في ذكر من ولي السلطنة والخلافة**: اقتصر فيه على ذكر الخلفاء والسلاطين بغير مزيد، واستفتحه بتاريخ النبي ﷺ ثم الخلفاء الراشدين، ثم من جاء بعدهم من الخلفاء إلى الخليفة القائم بأمر الله. ثم ذكر العبيديين ومن خلفهم على مصر إلى أيامه، يوجد منه نسخة في مكتبة محمد الفاتح، ومكتبة بشير أغا في استانبول ومنه نسخ في كثير من مكتبات أخرى في أوروبا وتركيا وتونس وقد طبع في كمبردج سنة ١٧٩٢م[٣٧].

٦ ـ **منشأة اللطافة في ذكر من ولي الخلافة**: وهو تاريخ مصر من أقدم أزمانها إلى سنة ٧١٩هـ[٣٨].

٧ ـ **نزهة الرائي في التاريخ**: وهو تاريخ مفصل على السنين والشهور والأيام في عدة مجلدات يوجد منها الجزء التاسع في أكسفورد وهو يؤرخ الحوادث من

سنة ٦٧٨هـ إلى سنة ٧٤٧هـ(٣٩).

كذلك لابن تغري بردي بعض المؤلفات غير المشهورة مثل «البشارة في تكميل الإشارة للذهبي» و«حلية الصفات في الأسماء والصفات»(٤٠).

الفصل الثالث: منهجه في كتابة التاريخ

منهج ابن تغري بردي في كتابة التاريخ :

لمنهج البحث التاريخي أهمية بالغة لدى الباحثين حتى أن البعض منهم يرون في هذا المنهج الدلالة الكبرى على أهمية التاريخ، بل إنهم يرون أن التاريخ، ليس علماً فقط، وإنما هو منهج، بمعنى أن المنهج التاريخي هو أسلوب يمكن أن يطبق على مادة أي موضوع للكشف عن الحقيقة التاريخية(٤١). وإننا قبل أن نبدأ في الحديث عن معالم منهج ابن تغري بردي في كتابة التاريخ، نرى من الضروري، أن نبين أن ابن تغري بردي لم يقدم لنا منهجًا متكاملاً للبحث التاريخي موسوما بهذا العنوان، حيث إن مصطلح «المنهج» بمعناه العلمي المعروف، لم يكن قد استعمل في عصره، ولكننا من خلال النصوص المتناثرة والاستنتاجات والتطبيقات التي أوردها هذاالمؤرخ، نستطيع استخلاص معالم منهجه التاريخي عن طريق العرض والتحليل. ويمكننا بهذه الطريقة التوصل إلى ما يأتي:

أولاً: تنوع المصادر: يستخلص القارىء لمصنفات ابن تغري بردي أن يلمس تنوع المصادر التي اعتمد عليها في تصنيف مؤلفاته وبحثه عن الحقائق التاريخية، وسوف نستعرض فيما يأتي أنواع المصادر التي اعتمد عليها.

١ ـ المشاهدة والمشاركة: يلمس الباحث بكل وضوح حرص ابن تغري بردي

على الأخذ عن عدد لا يستهان به من العلماء والمشتغلين في العلم مثل المقريزي، والعيني، والصفدي، وغيرهم، فضلا عن مجالسته للسلاطين والخلفاء والرؤساء ومن دونهم من رجالات الدولة، والشخصيات المرموقة في عصره، مما كان له أثره الكبير في توفير المادة لتأليفه، حيث أُتيحت له فرص جمع مادة واسعة النطاق، محتوية على جملة لا يستهان بها من النصوص الجيدة التي وصلت إلينا ممزوجة بذاته على اعتبار أن عنصر المشاهدة وإبراز الذات من خلالها واضح فيها بيِّن للعيان، ويورد المؤرخ نصوصا وألفاظا وتعابير دالة على المعاصرة والمشاهدة كنحو قوله في الكثير من المواضيع «حكى لي»(٤٢) «وعدني بعض أعيان المماليك المؤيديه»(٤٣)، «وبالجملة فهو أعظم من رأيناه ممن ولي هذه الوظيفة»(٤٤) «ونحن نرى داخل أمراء الخدمة على العادة، وقبل الجلوس أمر الأمير لمطر إلى الأمير تنبك ميق أن يتوجه إلى ميمنة السلطان»(٤٥). «والذي رأيته أنه مات بعض أعيان الأمراء»(٤٦) «حضرت أنا هذه الختم المذكورة وشاهدت بعيني أنه لم يكن في خدمته»(٤٧) « دخلت إليه مرة فلما جلست عنده وكلمني سألته في ذلك»(٤٨)، و«هو من جملة الفقهاء الذين قرأت عليهم القرآن في صغري»(٤٩)، «وحضرت أنا دفنه»(٥٠)، « أنشدني كثيرا واجتمعت به غير مرة بالقاهرة»(٥١). وما إلى ذلك من النصوص الدالة على وقوع اللقاء والمشاهدة.

٢ ـ **المشافهة** : وكنتيجة طبيعية لما ذكرنا في الفقرة السابقة عن توفر عنصر المشاهدة والمشاركة لدى ابن تغري بردي، فقد كان متوقعا أن ترد لديه منقولات عن طريق المشافهة، واردة على لسان بعض الأمراء، وأرباب الدولة في مصر، وكذلك على لسان شيوخه ورفقته وصحبه، إذ كان هناك تعامل بينه وبينهم، وأن المشتغل بالتاريخ لا يعفيه اطلاعه على المصادر المكتوبة، وإن كثرت في تمحيص الخبر بالتقاط الإفادات الشفهية وكل معلومة من شأنها توضيح مبهم،

أو استكمال عنصر سكتت عنه تلك المصادر، أو تعزيز مقولة واردة في كتاباته فيحرص على مقابلتها بمصادر أصلية تحملها إليه المشافهة من صاحب الترجمة عينه أو من شاهد عيانًا لواقعة تاريخية حضرها. وقد شاعت الروايات الشفهية في مؤلفات ابن تغري بردى وكان منها ما هو منسوب إلى بعض معاصريه من أصحاب التواريخ المكتوبة مثل ابن حجر العسقلاني(٥٢)، والمقريزي (٥٣) معلمه وأستاذه والعيني. ومنها ما نقله عن بعض أعيان مصر أو عن أرباب الدولة في عصره مثل قوله: «قال الربيع بن يونس الحاجب»(٥٤)، «قال أحمد كاتب السر»(٥٥)، «حدثني بعض أعيان المؤيدية»(٥٦)، «وقال الشريف شهاب الدين أحمد كاتب السر بالديار المصرية»(٥٧)، «حكى لي القاضي كمال الدين محمد بن البارزي كاتب السر»(٥٨).

مؤلفاته السابقة :

تعددت مصادر ابن تغري بردي المكتوبة وتنوعت بحسب موضوع البحث، ونلاحظ أنه اعتمد على المصادر المكتوبة في الأجزاء الأولى من مؤلفاته. ومن أهم المصادر التاريخية التي اعتمد عليها في تأليفه: الإصابة في تمييز الصحابة ـ للحافظ شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني(٥٩)، وكتاب الأغاني لأبي فرج الأصفهاني(٦٠)، والأمراء للكندي(٦١). والبدايةو النهاية لابن كثير(٦٢)، وتاريخ الإسلام للحافظ أبي عبد الله شمس الدين محمد الذهبي(٦٣)، وتاريخ بغداد لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي(٦٤)، وتاريخ الطبري الرسل والملوك(٦٥)، وتاريخ المرشد لابن عثمان(٦٦)، ودرر التيجان لأبي بكر بن عبد الله ابن أيبك(٦٧)، ومرآة الزمان للحافظ المظفر شمس الدين يوسف بن قز أوغلي(٦٨)، ومروج الذهب للمسعودي(٦٩)، والملوك والأخبار الماضية لعبيد بن سارية(٧٠)، مهذب الطالبين إلى قبور الصالحين لابن عثمان(٧١)، والموطأ للإمام

مالك بن أنس[٧٢]، والنقط لمعجم ما أشكل من الخطط لمحمد بن أسعد الجوزاني[٧٣]. ووفيات الأعيان لابن خلكان[٧٤]، والعقود الدرية في الأمراء المصرية[٧٥]، والواقدي[٧٦]، وابن عبد الحكم[٧٧]، والكامل في التاريخ لابن الأثير[٧٨]، والبغية والاغتباط فيمن ولي الفسطاط[٧٩]، وابن عساكر في تاريخ دمشق[٨٠].

ثانيا: التحقق من صحة الروايات ونقدها:

لم يتقبل ابن تغري بردي كل ما مدته به مصادره من الروايات التاريخية على أنها من قبيل المسلمات التي لا يمكن ردها أو مناقشتها، وإنما كان يستخدم عقله في مناقشتها، ويستخدم حسه التاريخي في ردها، ومارس هذا النقد في سائر كتاباته التاريخية، ولم يفته أن يتعقب أخطاء أستاذه ومعلمه المقريزي، كلما سنحت له الفرصة، ويحاول أن يصحح بعض هذه الأخطاء التي ربما وقع فيها المقريزي. وعلى سبيل المثال ما أورده في كتابه «**النجوم الزاهرة**» في أحداث سنة ٨٣٣هـ. «قال المقريزي: وكان في هذه السنة حوادث شنيعة وحروب وفتن، فكان بأرض مصر بحريها وقبليها وبالقاهرة ومصر وظواهرها، وباء عظيم مات فيه على الأقل ما قيل مائة ألف إنسان، والمجازف يقول هذه المائة ألف من القاهرة ومصر فقط، سوى من مات بالوجه القبلي والبحري. قلت: وليس من قول القائل: إن هذه المائة ألف من القاهرة ومصر فقط مجازفة أبدا، فإن الوباء أقام أزيد من ثلاثة أشهر ابتداء وانتهاء وانحطاطا، وأقل من مات فيه دون العشرين كل يوم وأزيد من مات فيه نحو خمسة عشر ألف إنسان، وبهذا المقتضى ماتم مجازفة، ومتحصل ذلك يكون بالقياس أزيد مما قيل»[٨١]. وواضح جدا في النص السابق، أن ابن تغري بردي يحاول أن يصحح خطأ وقع فيه معلمه المقريزي، بهدف التوصل إلى الحقيقة والملاحظ أن مؤرخنا يعمد في مؤلفاته إلى إيراد بعض الروايات التاريخية المنسوبة خطأ، التي يرويها

المقريـزي، ويحاول أن يفندها ويأتي بـالروايـة الصحيحة الموثوقـة. والأمثلة على ذلك كثيرة، وعلى سبيل المثال قوله:

«لا يسمع قول المقريزي في الهروى، فأما قوله «باشر بتعاظم زائد» فكان أهلا لذلك لغزير علمه ولما تقدم له من الولايات الجليلة بممالك العجم، ثم بالديار المصرية. وقولـه «وعجزه بما وُسِّد إليه» يعني عن وظيفة كتـابة السر، نعم كان لا يدري الاصطلاح المصري، ولم يكن فيـه طلاقة لسان بـالكلام العربي، كما هي عادة الأعـاجم. وأما علمـه وفضله وتبحره في العلـوم العقلية فـلا يشك فيه إلا جاهل، وهو أهل لهذه الرتبة وزيادة غير أنه صرف عن الوظيفة بمن هو أهل لها أيضا وهو القاضي نجم الدين ابن حجر قاضي قضاة دمشق ورئيسهم، وكلاهما أعني المتولي والمعزول من أعيان العلماء وقـدماء الرؤساء، والتعصب في غير محله مردود من كل أحد على كائن من كان».

ويحرص ابن تغري بـردي أحيانا على أن ينقل قدر الإمكان عـن مصادره نقلا حرفياً، مع المحافظة على النسق الترتيبي للمعلومة المنقولة. وعلى سبيل المثال ما ذكـره عن ولايـة إسحـاق بن سليمان على مصر، في كتـابـه «**النجوم الزاهرة**» في أحداث سنة ١٧٨ هـ. قال ابن الأثير: «وفي هذه السنة وثبت الحوفية بمصر على عاملهم إسحـاق بن سليمان وقاتلوه وأمدّه الـرشيد بهرثمة بن أعين وكـان عامل فلسطين»[٨٣]. ويقابل هذا النص في المصدر الأصلي قول ابن الأثير: «وفي هذه السنة وثبت الحوفية بمصر على عاملهم إسحق بن سليمان وقـاتلوه وأمده الرشيد بهرثمة بن أعين وكان عامل فلسطين»[٨٤]. ونرى هنا تطابقًا واضحا بين النصين إذ كـان ابن تغري بـردي حريصًـا على المحافظـة على النسق الترتيبي للنص مع التحقق من بعض الألفاظ التي لا تضير بالمعنى العام. والأمثلة على ذلك كثيرة ومبثوثة في مـؤلفاته مما يدلل على مـدى التزامه بمادة مصادره قدر إمكـانه ومدى الدقة، والأمانة، وصحة الإسناد لديه.

ثالثا : إسناد المعلومات إلى مصادرها :

حرص ابن تغري بردي على ذكر المصادر التي اعتمد عليها وذلك في مقدمات مؤلفاته، إلا أنه يشير أحيانا إلى اسم المؤلف الذي أخذ عنه معلوماته بدون ذكر عنوان الكتاب فيقول مثلا «قال الواقدي» (٨٥)و«قال ابن عساكر»(٨٦)، و«قال ابن كثير»(٨٧)، و«قال ابن الأثير في تاريخه»(٨٨)، و«قال الكندي»(٨٩)، ويذكر في أحيان أخرى عنوان المصدر الذي نقل عنه معلوماته بدون ذكر اسم المؤلف مثل قوله: «قال صاحب البغية والاغتباط فيمن ملك الفسطاط»(٩٠)، و«صاحب رواية السيرة النبوية»(٩١)، و«صاحب المبتدأ»(٩٢)، و«مثل قول صاحب صبح الأعشى»(٩٣)، و«قال صاحب كتاب مهذب الطالبين إلى قبورالصالحين»(٩٤)، وقد يجمع أحيانا بين ذكر اسم المؤلف وعنوان المصدر الذي نقل عنه المعلومات مثل قوله في أكثر من موضوع «قال ابن حجر في تهذيب التهذيب»(٩٥)، و«قال ابن سعد في كتاب الطبقات الكبرى»(٩٦)، و«قال الشيخ المؤلف ابن عثمان في تاريخه المرشد»(٩٧)، و«قال العلامة شمس الدين يوسف بن قزأوغلي في تاريخه مرآة الزمان»(٩٨)، و«قال أبو الفرج الأصفهاني في كتاب الأغاني»(٩٩)، و«قال الحافظ شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني في الإصابة»(١٠٠).

وهكذا دأب ابن تغري بردي على الإشارة إلى مصادره في أغلب الأحيان، الأمر الذي يدل على أمانته العلمية والتزامه بالقواعد المنهجية.

أسلوبه اللغوي :

يمتاز ابن تغري بردي بسلاسة الأسلوب وعدم التكلف في الكتابة، إلا أنه يلتزم غالبا باستخدام السجع في أكثر مؤلفاته، ومن الأمثلة على ذلك قوله: «الحمد لله الذي أيد الإسلام بمبعث سيد الأنام، وجعل مدده شاملا لكل

خليفة و إمام»[١٠١]، وقوله: «فلما كان من في الأعصار الخالية والقرون الماضية، وقع لهم وقايع وسير، وحوادث لها أثر، وشاع بها التاريخ والسمر. محملين ذلك، على سلوك هذه المسالك، و إثبات شيء من أخبار أمم الممالك»[١٠٣]. ولكن لغته العربية سليمة من حيث الالتزام بقواعد النحو والصرف.

ولا يتردد ابن تغري بردي أن يستعمل عند الضرورة بعض الكلمات التركية، من باب الأمانة ودقة التعبير، وعلى سبيل المثال قوله: «قلت كان الملك الظاهر رحمه الله يسير على قاعدة ملوك التتار وغالب أحكام جنكيز خان من أمر اليسق والتورا، واليسق: هو الترتيب، والتورا المذهب باللغة التركية»[١٠٤]. كذلك لا يتردد في استخدام المصطلحات و إن كانت غريبة، يحدوه في ذلك ما سبق وذكرناه عن أمانته والتزامه بالدقة، من ذلك قوله «فلما تمكن الملك الظاهر بيبرس أخرجه إلى دمشق ليأمن غائلته وأقطعه بها خبزا جيدا»[١٠٥]. وكلمة خبز تعني في مصطلح الدولة المملوكة إقطاع من الأرض[١٠٥]، وهنا يبدو حرصه واضحا على إخراج الصورة بأساليب عصره ولغة عصره.

إلا أن هذا الحرص على إخراج الصور بأساليب عصرها حمله أحيانًا على استخدام عبارات فيها بعض الفظاظة والأحكام القاسية التي يستحسن للمؤرخ الباحث أن ينزه قلمه منها، وعلى سبيل المثال: قوله: «ولم أر فيمن لبس خلع الوزارة أقبح زيًّا منه»[١٠٦]، وقوله «وكان قامعًا لشهود الزور والمناحيس»[١٠٧]، ، وقوله «وفدت الديار المصرية بأفعالهم القبيحة»[١٠٨].

وعلى أية حال فإن ابن تغري بردي من البشر ولا يتوقع منه أن يكون معصوما من الهنات، وهذه واحدة منها.

نقد منهجه وتقويمه:

من خلال دراستنا لمنهج ابن تغري بردي في كتابة التاريخ، يتضح لنا أنه



مجلة فصلية محكمة تصدر عن دارة الملك عبد العزيز

٢٩٤٥ الرياض: ١١٤٦١

٤٤١٢٣١٨ - ٤٤١٣٩٤٤

رقم الفاكسميلي: ٠٠/٩٦٦/١/٤٤١٧٠٢٠

المملكة العربية السعودية



• قسيمة اشتراك •

ارفق شيكاً مقبول الدفع ....

باسم دارة الملك عبد العزيز بالرياض/عن قيمة اشتراك لمدة سنة واحدة على أن ترسل

إلى العنوان الآتي:

الاسم: ....

العنوان: ....

رقم التلكس أو الفاكس: . ... ☎ ....

- • الاشتراك: ٢٠ ريالاً داخل المملكة العربية السعودية
- •• البلاد العربية ما يعادل ٢٠ ريالاً سعودياً
- ••• ٦ دولارات خارج البلاد العربية.



address:
King Abdulaziz Research Center
2945
Riyadh 11461
☎ 4412318-4413944
Facsimile No.: 00/966/1/4417020
Riyadh - Kingdom of Saudi Arabia



• Subscription card •

Please enter my subscription for king abdul Aziz Research Centre

Please bill me ....
check enclosed for $ ....
Name ....
Address ....
City .... Country ....
☎ .... Fax. ....

Annual Subscriptions

- • Saudi Arabia: **20** Riyals
- •• Arab Countries: The equivalent of **4** issues Price: SR **20**.
- ••• Non Arab Countries: US **6**$

مؤرخ عظيم، يتسم بشغف الاطلاع وحب الابتكار، والسعي والبحث وراء الحقيقة التاريخية التي يحاول إعلانها بقدر الإمكان. وهذا يعد شرطا أساسيا واجبا توفره في الباحث المؤرخ. إلا أنه تغلب عليه نزعة سرد الرواية التاريخية في عرضه للمادة، على نزعة التحليل والاستنتاج. وقد تناوله السخاوي بتعداد القوادح والمآخذ، وبالغ فيها إذ يقول: «سمعته يرجح نفسه على من تقدمه من المؤرخين من ثلاثمائة سنة بالنسبة لاختصاصه بمعرفة الترك وأحوالهم ولغاتهم... وبالجملة فقد كان حسن العشرة تام العقل إلا في دعواه فهو حمق ولذلك تكثر فيه أوهامه وتختلط ألفاظه وأقلامه. ومنه السقط في الأنساب وإشهار المُترجم بما لا يكون فيه مشهورا... وتعبيره بما لا يطابق الواقع... وشرحه لبعض الألقاب بما لا أصل له...

ويذكر في الحوادث ما لم يتفق كأنه كان يكتب بمجرد السماع... ويذكر في الوفيات تعيين محال دفن المترجمين فيغلط... سمعت غير واحد من أعيان الترك ونقادهم العارفين بالحوادث والذوات يصفونه بمزيد الخلل وحينئذ فما بقي ركون لشيء مما يبديه، وقد اجتمعت به مرارا وكان يبالغ في إجلالي إذا قدمت عليه يخصني بتكرمه للجلوس والتمس مني اختصارا لخطط المقريزي»[(١٠٩)].

ويلاحظ أن السخاوي يحمل على ابن تغري بردي حملة قاسية وينتقص من مواهبه وفضله، ويذهب إلى حد رميه بالحماقة، والادعاء والجهل وتزييف الحوادث، وعدم الركون لشيء مما يبديه. ومن الصعب أن نجد أسبابا لهذا النقد اللاذع والمبالغ فيه، سوى أن السخاوي كان شغوفا بحب الهدم والتقليل من مكانة معاصريه، وقليل المدح لهم، فإذا اضطر إليه ذكره على لسان غيره، وقلما سطره بلسانه[(١١٠)]. ولكن ما تركه ابن تغري بردي من المؤلفات العديدة كانت موضع تقدير علماء الشرق والغرب، قديما وحديثا، ويعتمد عليها كمصادر

أوليـة في التاريخ لا سيما في تـاريخ الفترة التي عاصرهـا وبالنسبـة للأشخـاص الذين عرفهم، وهذا ما يدفع عن ابن تغري بردي هذا النقد القاسي الذي وصل حد تجريد أحكامـه التاريخية من أي شيء يمكن الركون إليـه. ويكفيه فخرًا أنه ترك لنا مؤلفات ضخمة تدل على تحليه بالصبر وسعة الأفق وموسوعية الاطلاع.

الخاتمة :

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الهدى، محمد، ﷺ،

هذه الدراسة مجرد محاولة سريعة لدراسـة معالم منهج ابن تغري بردي في كتابة التاريخ، ولا أريد أن أزعم أنها دراسة جادة تستقصي ما في مؤلفاته من إيجابيات وسلبيـات، إنما الغرض مـن الدراسـة هـو لفت نظـر الباحثين إلى هـذا المؤرخ المسلم الذي ساهم في بناء التراث التاريخي الإسلامي بما صنفه من مؤلفات.

وعلى أية حال فقد تبين لي من خلال هذه الـدراسة، أنه باحث ومؤرخ عظيم كـرس جهوده في الكتـابة والتأليف في تـاريخ مصر، ومنح اهتماما خـاصا لنهـر النيل ومـا يطـرأ عليـه من الزيـادة والنقصـان، الأمـر الـذي استحق من بعض الباحثين المعاصرين أن يطلق عليه لقب «مؤرخ مصر ومؤرخ النيل»(١١١).

وتبين لي كـذلك من هذه الـدراسة اعتنـاء القدامى بتتبع حيـاته بـالدراسـة والتدوين والتحليـل، مما أدى إلى تعدد مصـادر ترجمتـه، وهذا يقـوم دليلا على المكانة المتميزة التي احتلها ابن تغري بردي بين شخصيات عصره.

وأخيرا آمل أن أكون قد وفقت بإلقاء بعض الضوء على شخصية إسلامية كان لها دورها في كتابة التاريخ الإسلامي.

«والله ولي التوفيق»

الهوامش

(١) سيدة إسماعيل كاشف، مصادر التاريخ الإسلامي ومناهج البحث فيه، ط٢، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٩٦هـ-١٩٧٦م)، ص ٢٤، ٢٥.

(٢) سعيد عبدالفتاح عاشور، مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك، ط١، (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٢م)، ص ٢٧٦.

(٣) إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين إلى أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ط٣، جـ٢، (استانبول: مكتبة الجعفري، ١٩٥٥م)، ص ٥٦٠.

(٤) مصطفى الشكعة، مناهج التأليف عند العرب، ط٢، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٤م) ص ٧٤٩.

(٥) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ص ١، ج ٩، (بيروت: مكتبة الحياة، د.ت)، ص ١٠٥.

(٦) محمد عبد الله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية ومصادر التاريخ المصري، ط١، (القاهرة: لجنة التأليف والنشر، ١٣٨٨هـ-١٩٦٩م)، ص ١١٥.

(٧) أبو المحاسن جمال الدين يوسف بن تغري بردي، الدليل الشافي على المنهل الصافي، تحقيق فهيم شلتوت، ط١، ج١، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م)، ص ٢١٦.

(٨) مصطفى الشكعة، المرجع السابق، ص ٧٤٩.

(٩) أبو الفلاح عبد الحق بن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ط١، جـ٧، (القاهرة: مكتبة القدس، ١٣٥١هـ)، ص ٣١٧.

(١٠) محمد مصطفى زيادة، المؤرخون في مصر في القرن الخامس عشر الميلادي القرن التاسع الهجري، ط١ (القاهرة: لجنة التأليف والنشر، ١٩٥٤م)، ص ٢٨.

(١١) فؤاد افرام البستاني، دائرة المعارف، قاموس عام لكل فن ومطلب، ط ١، ج ٢، ص ٣٨٤.

(١٢) السخاوي، كتاب التبر المسبوك في ذيل السلوك، ط١، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت)، ص ١٢٣.

(١٣) محمد عبد الله عنان، المرجع السابق، ص ٧٤.

(١٤) ابن العماد، المصدر السابق، ص ٣١٧.

(١٥) محمود رزق سليم، عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي، ط ٢، (د.م: مكتبة الآداب ١٣٨١هـ-١٩٦٢م). . ص ٢١٤.

(١٦) يوسف أليان سركيس، معجم المطبوعات العربية والمعربة، ط١، (القاهرة: مكتبة يوسف أليان



، ١٣٤٦هـ-١٩٢٨م). ص ٥٢.

(١٧) خير الدين الزركلي، الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط ٥، ج١، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠م)، ص ١٧٧.

(١٨) محمود رزق سليم، المرجع السابق، ص ٢١٤.

(١٩) ابن العماد، المصدر السابق، ص ٢٨٧.

(٢٠) الزركلي، المرجع السابق، ص ١٧٨.

(٢١) محمود زرق سليم، المرجع السابق، ج١، ص ١٠٢.

(٢٢) ابن العماد، المصدر السابق، ص ٢٨٤.

(٢٣) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، سنشير إليه فيما بعد بالنجوم الزاهرة، ط١، ج١٤، (القاهرة: المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، ١٣٨٣هـ-١٩٦٣م)، ص ١٢٢.

(٢٤) محمد مصطفى زيادة، المرجع السابق، ص ٢٩.

(٢٥) نفسه، ص ٢٨.

(٢٦) محمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع في محاسن من بعد القرن السابع، ط١ ج٢، (القاهرة: د.ن، ١٣٤٨هـ، ص ٣٥٢).

(٢٧) جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ط١، ج٣، (د.م: دار الهلال، ١٩٥٧م)، ص ١٩٤.

(٢٨) ابن تغري بردي، المصدر السابق، ج١، ص ٣.

(٢٩) مصطفى بن عبد الله حاج خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ط ١، ج١، (استانبول: د.ن، ١٩٤١م-١٣٦٠هـ)، ص ١٩٣٣.

(٣٠) جرجي زيدان، المرجع السابق، ص ١٩٥.

(٣١) نفسه، ص ١٩٥.

(٣٢) ابن تغري بردي، المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، تحقيق أحمد يوسف نجاتي، ط ١، ج١، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٧٥هـ)، ص ٢، ٣.

(٣٣) فؤاد افرام البستاني، المرجع السابق، ص ٣٨٥.

(٣٤) ابن تغري بردي، الدليل الشافي على المنهل الصافي، ج١، ص ٢٤.

(٣٥) جرجي زيدان، المرجع، ص ١٩٦.

(٣٦) نفسه، ص ١٩٦.

(٣٧) جرجي زيدان، المرجع السابق، ص ١٩٥.

(٣٨) نفسه، ص ١٩٥

(٣٩) نفسه، ص ١٩٦.

(٤٠) محمد بن علي الشوكاني، المصدر السابق، ص ٣٥١.
(٤١) لويس جوتشلك، كيف نفهم التاريخ، ط١، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٦م)، ص ٤٣.
(٤٢) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج١٤، ص ٢٠.
(٤٣) نفسه، ص ٤٤.
(٤٤) نفسه، ص ١٦٢.
(٤٥) ابن تغري بردي، المصدر السابق، ج ١٤، ص ١٦٩.
(٤٦) نفسه، ص ٣٤٠.
(٤٧) نفسه، ص ٢٦٥.
(٤٨) نفسه، ص ١٢٢.
(٤٩) نفسه، ص ٣٣٣.
(٥٠) نفسه، ج ١٦، ص ٣٥٦.
(٥١) ابن تغري بردي، الدليل الشافي على المنهل الصافي، ج٢، ص ٥٨٩.
(٥٢) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج١، ص ٤.
(٥٣) نفسه، ج١٤، ص ٣١٤.
(٥٤) نفسه، ج٢، ص ٣٣.
(٥٥) نفسه، ج ٣، ص ٨.
(٥٦) نفسه، ج١٤، ص ١١١.
(٥٧) نفسه، ج ١٤، ص ٣٤٣.
(٥٨) نفسه، ص ٢٠.
(٥٩) نفسه، ج١، ص ٦_٨٢_٨٣_١٥٢.
(٦٠) نفسه ص ٢٣_٢٧_٢٤٩_٢٩٠.
(٦١) نفسه، ص ١٢٨_٣٢٨.
(٦٢) نفسه، ص ١٠_٢٣_١٦٦.
(٦٣) نفسه، ج١، ص ١٧٥_١٦٣_١٧٥.
(٦٤) نفسه، ج١، ص ٣٤١.
(٦٥) نفسه، ص ١٨_١٠٣_١٣٥_١٣٧_٣١٩.
(٦٦) نفسه، ص ١٢٩.
(٦٧) نفسه، ص ١٢١_١٣١_١٤٢_١٥٢_١٧١.
(٦٨) نفسه، ص ١٠٣_٢٨٨_٣٣٩.

(٦٩) نفسه، ص ٥٨ـ٥٩ـ٨٣.
(٧٠) نفسه، ص ٣٥١.
(٧١) نفسه، ص ١٢٨ ـ ١٣٠.
(٧٢) نفسه، ص ٣٢١.
(٧٣) نفسه، ص ٤٣.
(٧٤) نفسه، ص ٢٢٦ ـ ٢٣٠ـ٢٣٣.
(٧٥) نفسه، ص ١٢٨.
(٧٦) نفسه، ص ٨٠.
(٧٧) نفسه، ج١، ص ٤ ـ ٢٠ـ٣٢.
(٧٨) نفسه، ص ١٦٧ ـ ٢١٢ـ٢١٨.
(٧٩) نفسه، ص ١٢٧ـ١٥٨ـ٢٣٨.
(٨٠) نفسه، ص ١٢٣ ـ ٢٤٠.
(٨١) نفسه، ج ١٤، ص ٣٤٧.
(٨٢) نفسه، ص ٢٦٥.
(٨٣) نفسه، ج٢، ص ٨٨.
(٨٤) علي بن محمد الشيباني، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ط١، ج٥، (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت)، ٩٧.
(٨٥) ابن تغري بردي، المصدر السابق، ج٢، ص ٢٢.
(٨٦) نفسه، ج١، ص١٢٣ ـ ٢٤٠.
(٨٧) نفسه، ص ٢٠ـ٢٣ـ١٦٦.
(٨٨) ابن تغري بردي، المصدر السابق، ج١، ص٢٠٩.
(٨٩) نفسه، ص ٢٣٠.
(٩٠) نفسه، ج٢، ص ٢٦.
(٩١) نفسه، ص ١٠ـ٩٣ـ١١١.
(٩٢) نفسه، ص ١٨١.
(٩٣) نفسه، ج٧، ص ٢٩٣.
(٩٤) نفسه، ج١، ص ١٢٨.
(٩٥) نفسه، ج٢، ص ٨٨.
(٩٦) نفسه، ج١، ص ١٣٥.
(٩٧) نفسه، ص ١٢٩.

(٩٨) نفسه، ص ١٠٣ـ ٢٨٨ـ ٣٣٩.

(٩٩) نفسه، ص ٢١٠ـ ٢٣١.

(١٠٠) نفسه، ص ٨٢.

(١٠١) نفسه، ص ١.

(١٠٢) ابن تغري بردي، المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، ج١، ص ٢.

(١٠٣) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٧، ص ١٨٢.

(١٠٤) ابن تغري بردي، المصدر السابق، ص ٢٣١.

(١٠٥) محمد مصطفى زيادة، المرجع السابق، ص ٢٨.

(١٠٦) ابن تغري بردي، المصدر السابق، ج١٦، ص ١٠٩.

(١٠٧) نفسه، ص ١٦٤.

(١٠٨) نفسه، ص ١٢٨.

(١٠٩) السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ج٩، ص ٣٠٧ـ ٣٠٨.

(١١٠) محمد عبد الله عنان، المرجع السابق، ص ١٢٥.

(١١١) نفسه، ص ١١٤.



المصادر :

ـ ابن الأثير، علي بن محمد الشيباني، الكامل في التاريخ، ١٢ جزء، ج ٥، ط ١، (بيروت: دار الكتاب المصري، د.ن).

ـ البغدادي، إسماعيل باشا، هدية العارفين إلى أسماء المؤلفين وأثار المصنفين، ص ٣، ١٦ جزء، ج٢، (إستانبول: مكتبة الجعفري، ١٩٥٥م).

ـ ابن تغري بردي، أبو المحاسن جمال الدين يوسف، الدليل الشافي على المنهل الصافي، تحقيق فهيم شلتوت، ٣ أجزاء، ط ١، (القاهرة: مكتبة الخانجي (١٣٩٩هـ-١٩٧٩م).

ـ ابن تغري بردي، المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، تحقيق أحمد يوسف نجاتي، ٣ أجزاء، ط١ (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٧٥هـ-١٩٥٦م).

ـ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ١٦ جزء، ط١، (القاهرة: المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، ١٣٨٣هـ-١٩٦٣م).

ـ حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ٣أجزاء، ج٣، ط١، (استانبول: د.ن، ١٩٤٠م-١٣٦٠هـ).

ـ السخاوي، أو عبد الله محمد بن عبد الرحمن؛ الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ١٢ جزء، ج٩، ط١، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٤م).

ـ السخاوي، أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن؛ التبر المسبوك في ذيل السلوك؛

ط١ ، (القاهرة) : مكتبة الكليات الأزهرية، د. ت) .
- الشوكاني، محمد بن علي؛ البدر الطالع في محاسن من بعد القرن السابع، جزءان، ج٢ ، ط٢ ، (القاهرة، د. ن، ١٣٤٨هـ) .
- ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحق، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ١٢ جزء، ج٧، ط١ ، (القاهرة : مكتبة القدس، ١٣٥١هـ) .

المراجع :

- جوتشلك، لويس، كيف نفهم التاريخ، ط١ (بيروت : دار الكتاب العربي، ١٩٦٦م) .
- زيادة، محمد مصطفى، المؤرخون في مصر في القرن الخامس عشر القرن التاسع الهجري، ط٢ ، (القاهرة : لجنة التأليف والنشر، ١٩٤٥م) .
- زيدان، جرجي، تأريخ آداب اللغة العربية، ١٣ جزء، ج٣، ط ١ ، (القاهرة : دار الهلال، ١٩٥٧م) .
- سليم، محمود رزق، عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي، ط٢ ، (د. م، مكتبة الآداب، ١٣٨١هـ-١٩٦٢م) .
- الشكعة ، مصطفى، مناهج التأليف عند العرب، ط٢ ، (بيروت : دار العلم للملايين، ١٩٧٤م) .
- عاشور، سعيد عبد الفتاح، مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك، ط١ ، (بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٧٢م) .
- عنان، محمد عبد الله، مؤرخو مصر الإسلامية ومصادر التاريخ المصري، ط١ ، (القاهرة : لجنة التأليف والنشر، ١٩٥٤م) .
- كاشف، سيدة إسماعيل، مصادر التاريخ الإسلامي ومناهج البحث فيه، ط٢ ، (القاهرة : مكتبة الخانجي، ١٣٩٦هـ-١٩٧٦م) .

المعاجم والموسوعات :

- البستاني، فؤاد افرام، دائرة المعارف، قاموس عام لكل فن ومطلب، ١١ جزء، ج١، ط١، (بيروت: دار المعرفة، ١٩٥٨م).
- الزركلي، خير الدين، الأعلام، قاموس تراجم أشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ١٦ جزء، ج١، ط١، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠م).
- سركيس، يوسف أليان، معجم المطبوعات العربية والمعربة، ط١، (القاهرة: مكتبة يوسف أليان، ١٣٤٦هـ-١٩٢٨م).



علاقة المستمع المصري بالإذاعة السعودية

د. بركات عبد العزيز محمد

إن أول ما تحرص عليه وسائل الإعلام والاتصال بالجماهير هو أن تصل إلى أكبر قطاعات جماهيرية ممكنة، وأن تكتسب مصداقية الجماهير وثقتها. ولم تكن ممارسات الإذاعات العربية بعيدة عن هذه الفكرة، فمراحل تطور النظم الإذاعية العربية، توضح أن الإذاعة في كل دولة عربية، استهدفت - منذ نشأتها - جمهور هذه الدولة بصفة أساسية، ولكن مع تطور تكنولوجيا الاتصال، وتطور النظام الإقليمي العربي بالإضافة إلى التطورات والمشكلات المرتبطة بالنظام الدولي، وجدنا الإذاعات العربية تطور ممارستها وإمكاناتها على المستويات الداخلية والإقليمية والدولية. ومن أبرز مظاهر هذا التطور، هو أن الإذاعة في أية دولة عربية لم تعد تقتصر في توجهها على مواطني هذه الدولة فقط، وإنما أصبحت تستهدف المستمعين في الدول العربية الأخرى وتتخذ من الإجراءات ما يمكنها من تحقيق هذا الهدف.

إن أهمية هذه الفكـرة ـ وهي اهتمام الإذاعة في دولة عربيـة معينة بأن يكون لها جماهير ومصـداقية في الـدول العربيـة الأخـرى ـ تـرتبط بعدة عنـاصر في منتهى الأهمية :

ـــ فالعـالم العربي من أكثـر المناطق التي تستهدفهـا الإذاعات الأجنبيـة الموجهة وتنتشر عـادة الاستماع إلى الإذاعـات الأجنبية بين الجماهير العـربيـة[١]. وقد أثبتت الأبحاث والـدراسات أن الإذاعات الأجنبيـة تتعامل مع قضايـا العالم العربي بـأسلوب يتماشى مع مصـالح الدول التي تـوجه هـذه الإذاعات[٢]. بصرف النظـر عن المصـالح العـربيـة ، ومـن هنـا فإنـه من الضروري وجـود الإذاعـات العـربيـة على سـاحـة العمل الجماهيري العـربي حتى لا تنفـرد الإذاعات الأجنبية بهذه الساحة .

ـــ والعـالم العربي في حـاجـة إلى نشر وتأصيل الـوعي القـومي وتبـادل المعرفـة والمعلومات بين دوله وأقطاره بحيث يتمكن الإنسان العربي في أية دولة عربية من معرفـة قضايا وشـؤون الدول العربيـة الأخرى ، والإذاعات العـربية تحقق هذه الحاجة عندما تستهدف الوصول بموادها وبرامجها إلى الإنسان العربي في كل مكان من الأرض العربية من الخليج إلى المحيط .

ـــ والثقافة العربيـة بعناصرها المشتركة في حاجة مستمرة إلى ممـارسات إعلامية وثقافية مستنيرة حتـى لا تتحول هذه الثقافة على المدى الطـويل إلى عدد من الثقافـات المتنافـرة أو المتباينة ، وهـذا يؤكـد ضرورة قيام الإذاعـة في كل دولة عربية بأن تخرج ممارستها من الإطار القطري الضيق إلى الإطار القومي العربي الأوسع .

فإذا أضفنـا إلى ذلك تحديـات النظـام الـدولي ، ومحاولات الاختراق الثقـافي الأجنبي للثقافـة العربية ، وضرورة إضفـاء الهويَّة العـربية الإسلاميـة على النظام

الاجتماعي العـربي. يصبح من الضروري على الإذاعـات العربيـة أن تستهـدف المستمع العربي أيًا كان موقعه على الأرض العربية بل وخارجها.

هذه الفكرة، نجدها واضحة في الإذاعة السعودية سواء على مستوى السياسة الإعلامية أو على مستوى الممارسات الفعلية.

فعلى مستوى السيـاسة الإعلامية نجـد التأكيد على أن العروبـة والإسلام هما المنطلق الأساسي الـذي تقوم عليـه الممارسات الإعـلامية، حيث تشير السيـاسة الإعـلامية للمملكـة العـربية السعـودية إلى أن «الإعـلام يستهـدف الدعـوة إلى التضامـن العربي والإسلامـي والدفاع عن قضـايا العـرب والمسلمين، وتأصيل مبادئ وقيم الشريعة الإسلامية في نفوس الناس».

وعلى مستـوى الممارسـات نجـد أن الخدمات الإذاعيـة السعـوديـة انطلقت ممارسـاتها من الأساس العـربي والإسلامي منـذ أن بدأت وحتى الآن، فـالمرسوم الملكي الصـادر في ٢٣ رمضـان المبارك ١٣٦٨هـ الموافق ١٨ يـوليـو ١٩٤٩م - يوضح منهج وسيـاسة الإذاعة السعـودية داخليًـا وخارجيًا ويـؤكد على «ضرورة الاهتمام بنشر وإذاعة القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة باعتبارها مصدر الحكم والتشريع والقـاعدة الأسـاسية التي يقـوم عليها نظـام الحكم في المجتمع السعـودي، بـالإضـافـة إلى إذاعـة المحـاضرات التـاريخيـة التي تـربط المواطن السعودي بتاريخ أمته الحضاري لإثرائه به، وكذا تراث أمته العربية وبما فيه من عظات وعبر[٣]. كما يتضح اهتمام الإذاعة السعودية بـالمستمع العربي من خلال المرسـوم الملكي رقم ٧/ ٣/ ١٦/ ١٠٠٧ الصـادر في ١٠ فبراير ١٩٥٥م والـذي يـوضح مهام الإذاعـة في جوانب متعـددة من بينها «إحيـاء الآداب العربيـة.. والعمل على توثيق عرى صـلات الأخوة بين البلاد العربية وتـدعيم ما من شأنه ربط الصـلات بينهـا وبين المملكة وتـوحيـد كلمة العـرب وجمع شملهم لما فيـه

مصلحتهم حاضراً ومستقبلاً، والمحافظة على شعور الصداقة والتعاون بين المملكة العربية السعودية والبلاد العربية كافة»، كما بينت المادة الثانية من المرسوم السابق الإشارة إليه أنه من المحظورات إذاعة ما من شأنه الإضرار بمصالح العرب ووحدتهم[٤].

وعلى هذا النهج صدرت الأشكال التشريعية التي تنظم ممارسات الإذاعة السعودية، فهي تحدد مهام ومسؤوليات الإذاعة تجاه المجتمع السعودي، ومهام ومسؤوليات الإذاعة تجاه المواطن العربي والإسلامي وفي سبيل ترجمة مسؤوليتها اتخذت عدة إجراءات يتمثل أهمها:

١ ـ زيادة إمكانات الإرسال بحيث تصل الخدمات الإذاعية السعودية إلى المواطن العربي بوضوح.

٢ ـ الاهتمام بالقضايا والشؤون العربية. ومن واقع بحثٍ أجريناه في هذا الخصوص تبين أن القضايا العربية استغرقت ٤٧٪ من إجمالي وقت المادة الإخبارية في إذاعة الرياض، مقابل ٥٣٪ للقضايا المحلية والدولية[٥].

٣ ـ عقد اتفاقيات ثنائية ومتعددة الأطراف مع الإذاعات في الدول العربية الأخرى بهدف خدمة القضايا العربية من خلال التعاون الذي ترسيه هذه الاتفاقيات في المجالات المختلفة.

٤ ـ تدعيم دور اتحاد إذاعات الدول العربية باعتباره الكيان المؤسس للإذاعات العربية على المستوى القومي من خلال الالتزام بمقتضيات العضوية في هذا الاتحاد.

٥ ـ الاهتمام بالعناصر المشتركة للثقافة العربية، في المواد والبرامج المقدمة سواء كان ذلك في إطار الآداب، أو العلوم والفنون.. إلخ.

من ذلك نتبين مدى اهتمام الإذاعة السعودية بالمستمع العربي، وعند هذه النقطة يمكن أن نناقش مردود أو عائد هذا الاهتمام، ثم نحاول تفسيره على المستوى المصري باعتبار أن المستمع المصري ما هو إلا جزء من المستمع العربي الذي تستهدفه الإذاعة السعودية بخدماتها المتعددة. وفي هذا الخصوص تم الحصول على نتائج أربعة أبحاث ميدانية أجريت على عينات عشوائية من الشعب المصري، وتتوزع هذه الأبحاث من حيث توقيت القيام بها، على الفترة من ١٩٨٢ حتى ١٩٨٨م، كما تتنوع من حيث النطاق الذي أجريت عليه، فبعضها خاص بمنطقة معينة داخل جمهورية مصر العربية، وبعضها خاص بمناطق متعددة لتمثل الشعب المصري بوجه عام. أما عن علاقة المستمع المصري بالإذاعة السعودية ـ أو بمعنى أصح بالخدمات الإذاعية السعودية، كما يتضح من تلك الأبحاث، فإنها كالآتي:

البحث الأول أجرى على عينة عشوائية قوامها ١٠٠٠ مفردة بمنطقة وسط الدلتا التي تشمل محافظات الغربية والمنوفية وكفر الشيخ ودمياط، ونشرت نتائج هذا البحث عام ١٩٨٢م، ويوضح في مجمله أن ٣٨,٩٪ من المبحوثين يستمعون إلى إذاعات غير مصرية (عربية وأجنبية) وعلى الرغم من أن النتائج تظهر أن الإذاعة السعودية تأتي أول إذاعة مسموعة بين الشعب المصري، إلا أن هناك إذاعات أجنبية تتقدمها من حيث نسبة الاستماع فهناك إذاعة إسرائيل ٥٦,٥٪، إذاعة لندن ٢٣,٨٪ إذاعة مونت كارلو ١٨,٧٪، إذاعة صوت أمريكا ٦,٧٪ ثم إذاعة السعودية ٦٪، فإذاعة سوريا ٤٪، إذاعة ليبيا ٣,٩٪، إذاعة لبنان ٢,٣٪، وأخيراً ٢,١٪ لكل من إذاعات موسكو والأردن والكويت وتونس(٦).

البحث الثاني أجري عام ١٩٨٣م على عينة عشوائية قوامها (١٠٠٠ مفردة)

على المستمعين بمنطقة شمال الصعيد التي تشمل محافظات الفيوم وبني سويف والمنيا وأسيوط بجمهورية مصر العربية، وقد تبين من هذا البحث أن ٦١ , ٢٦٪ من المبحوثين يستمعون إلى إذاعات غير مصرية (عربية وأجنبية) وتظهر نتائج هذا البحث أن الإذاعة السعودية تتفوق على جميع الإذاعات الأجنبية والعربية من حيث الإقبال على برامجها، بل إن هذا التفوق يأتي لصالح الإذاعة السعودية بفارق تكرارات كبيرة وذلك على النحو الآتي(٧):

الإذاعة السعودية	٪٣٣ , ٩٠٪
إذاعة صوت أمريكا	٪٢٤ , ٦١
إذاعة إسرائيل	٪٢٣ , ٦٩
إذاعة لندن	٪٢٠ , ٤٢
إذاعة مونت كارلو	٪١٨ , ٥٩
إذاعة ليبيا	٪١٠ , ٢١
إذاعة العراق	٪٤ , ٨٤
إذاعة لبنان	٪٣ , ٢٧
إذاعة سوريا	٪١ , ٩٦
إذاعة عمان	٪١ , ٨٣
إذاعة الكويت	٪١ , ٨٣

ويبرر البحث ارتفاع نسبة الاستماع إلى الإذاعة السعودية بوضوح الإرسال، وبما تقدمه من برامج ومواد دينية متميزة غير أن هذا التبرير قد يكون أكثر دقة إذا ما نظرنا إلى ما توصل إليه البحث بخصوص المواد والبرامج التي يفضل أن يستمع إليها المبحوثون من الإذاعات العربية والأجنبية التي يستمعون لها، ومن خلال ذلك نستنتج بوضوح أن الاستماع إلى الإذاعة السعودية لا يرجع فقط إلى

وضوح الإرسال والبرامج والمواد الـدينية التي تقدمها، ولكن أيضا إلى مـا تقدمه من مواد إخبارية وسياسية وبرامج منوعة وأغان عربية ومواد درامية وثقافية.

إذا ما انتقلنا إلى بحث **ثالث** أجري في محافظة شمال سينـاء بجمهورية مصر العـربيـة، على عينـة قـوامهـا ٤٠٠ مفـردة، فسنجـد أن الاستماع إلى الإذاعـة السعوديـة يشكل ١٦,٣٪ من إجمالي تكرارات الاستماع إلى الإذاعات العـربية، بينما نجد أن الاستماع إلى الإذاعة الأردنية يمثل ٢٥,٩٣٪، والاستماع إلى الإذاعة السـوريـة يمثل ٢٣,٧٠٪، والاستماع إلى الإذاعة اللبنـانيـة يمثل ٣٠,٣٧٪، والاستماع إلى الإذاعة الكويتية والعراقية يمثل ١,٤٨٪ لكل واحد منهما. وأخيرا يمثل الاستماع إلى الإذاعـة الليبيـة بنسبـة ٠,٧٤٪(٨). معنى ذلك أن الإذاعـة السعوديـة تأتي في الترتيب الرابع بعد الإذاعـات اللبنانية والأردنية والسـورية من حيث نسبـة الاستماع إليها في محافظـة شمال سينـاء «بجمهوريـة مصر العربيـة» حسبما تـوضحه نتـائج هذا البحث وإن كـانت تتقـدم إذاعات كل من العـراق والكويت وليبيا بفوارق تكرارية كبيرة.

بمقارنة حالـة الاستماع إلى الإذاعة السعودية من واقع نتـائج الأبحاث **الثلاثة السابقة** يتضح أن هذه الإذاعـة تأتي في مقدمة الإذاعـات العربية المسمـوعة من واقع نتائج البحث الأول. وإن كانت تتقدمها بعض الإذاعات الأجنبية، أما في البحث **الثاني** فيتضح أن الإذاعـة السعـوديـة تتقدم جميع الإذاعـات العـربيـة والأجنبيـة على السواء، وأمـا في البحث الثالث، فإن الإذاعـة السعوديـة تأتي في الترتيب الرابع بين الإذاعات العربية المسموعـة. هذه البحوث الثلاثة أجري كل منها على منطقـة معينة داخل جمهـورية مصر العـربية، الأمـر الذي يقـودنا إلى ضرورة معرفة حالة الاستماع إلى الإذاعـة السعودية من واقع بحث أجري في أكثر من منطقة. إنـه بحث ميداني قـام به الـدكتور / عدلي رضـا والدكتـور/ سامي

الشريف ـ الأستاذان المساعدان بكلية الإعلام جامعة القاهرة على ١٠٠٠ مفردة في محافظات القاهرة والدقهلية وأسيوط وشمال سيناء، وتبين من هذا البحث أن الاستماع إلى الإذاعات العربية بين المبحوثين يشكل ٩٣ , ٥١٪ وتتوزع هذه النسبة بين نعم بنسبة ٧٧ , ٢٠٪ وأحيانا بنسبة ١٦ , ٣١٪، أما نسبة عدم الاستماع فقد بلغت ٠٧ , ٤٨٪ . ويوضح البحث أن الاستماع إلى الإذاعات العربية جاء بالتكرارات والنسب الآتية(٩):

الإذاعات العربية	ك	٪
الإذاعة السعودية	٣٠٨	٢٩,٩٩
الإذاعة العراقية	١٩٤	١٨,٨٩
الإذاعة السورية	١٧٤	١٦,٩٤
الإذاعة الليبية	١٣١	١٢,٧٦
الإذاعة الأردنية	١٢٠	١١,٦٨
الإذاعة الكويتية	٥٤	٥,٢٦
الإذاعة اللبنانية	٤٦	٤,٤٨
المجموع	١٠٢٧	١٠٠

ويلاحظ من هذا الجدول ارتفاع عدد التكرارات عن عدد مفردات العينة، وذلك لأن بعض المبحوثين يستمع لأكثر من إذاعة، ولكن الجدير بالأهمية هو تفوق الإذاعة السعودية على الإذاعات العربية الأخرى بفوارق تكرارية عالية، وإذا كان متوسط عدد التكرارات (عدد المستمعين) كما يوضحه الجدول السابق

هـو ١٤٧ تكـرارا، فإن الإذاعـة السعـوديـة تـزيـد عن هـذا المتـوسط بمقـدار ١٦١ تكرارًا.

من كل ذلك نتبين ارتفـاع تعـرض المستمع المصري لـلإذاعـة ا لسعـوديـة بخـدمـاتها المختلفة، فهي أحيـانـا تتقـدم الإذاعـات العربيـة من حيث نسبـة الاستماع (كما هو واضح من البحث السابق الإشارة إليه)، وأحيانا أخرى تتقدم الإذاعات الأجنبية (كما هو واضح من نتائج البحث الذي أجري في منطقة شمال الصعيد والذي سبقت الإشارة إليه)، وأحيانا أخـرى يظهر جانب المنافسة بينها وبين الإذاعات العربية والأجنبية على المركز المتقدم من حيث نسبة الاستماع.

بقي أن نتعرف على مصداقية الإذاعة السعوديـة، بعد أن ناقشنا مدى تعرض المستمع المصري لما تقدمه من مواد وبرامج، وعلى الرغم من ندرة أو قلة البحوث والـدراسـات العلميـة التي تتنـاول مصـداقية وسـائل الإعـلام بصفـة عـامـة، والإذاعات العربية بصفـة خاصة، إلا أننا أجرينا دراسـة مستفيضة عن الإذاعة السعودية وتطـرقت هذه الدراسة إلى مسـألة المصداقيـة «Credibility» وقد تبين من هـذه الـدراسة أن ٧ , ٦١٪ يثقـون جـدا فيما تقـدمـه إذاعة الـريـاض عن جمهوريـة مصر العربية مقابل ٢ , ٣٦٪ يثقـون إلى حد ما، وأمـا من حيث الثقة فيما تقدمـه إذاعة الرياض عن المملكـة العربية السعوديـة فقد تبين أن ٦ , ٧٦٪ يثقـون جـدا أو إلى حـد كبير[١٠]. وهـذه الأرقـام تعبر عن درجـة عـاليـة من المصداقيـة، كما أنها في الوقت نفسه قـد تشكل أحد الأسباب وراء ارتفـاع نسبة تعرض المستمع المصري للخدمـات الإذاعية السعودية، وهـذه النطقة تفضي بنا إلى ذكر الأسبـاب الأخرى وراء ارتفـاع نسبة الاستماع إلى الإذاعـة السعوديـة بين المصريين، تلك الأسباب التي يمكن إيجازها في الآتي:

أولاً: وضوح الإرسـال، نتيجة استخدام أجهـزة إرسال قـوية تعمل على

الموجتين القصيرة والمتوسطة، وبالتالي تصل البرامج والمواد المذاعة بوضوح إلى مساحات شاسعة.

ثانياً : عدم وجود تشويش على الخدمات الإذاعية السعودية من جانب مصر، وذلك لقوة ومتانة العلاقات بين السعودية ومصر، وعدم وجود التشويش يزيد من وضوح الإرسال وبالتالي تزداد احتمالات التعرض للبرامج والمواد الإذاعية.

ثالثاً : تنوع المواد والبرامج الإذاعية المقدمة من الإذاعة السعودية بحيث تغطي كافة الاهتمامات، فهناك البرامج العامة، والبرامج الفئوية أو المتخصصة، وهناك الدراما والأغاني والموسيقى الخليجية والمصرية، وهناك الموضوعات المحلية والعربية والدولية... إلخ. هذا بالإضافة إلى جودة البرامج والمواد الإذاعية من حيث الإعداد والإخراج والتقديم.

رابعاً : تعدد الخدمات الإذاعية السعودية وتنوعها ما بين العام والمتخصص، فهناك خدمات إذاعية كاملة خاصة بالدين الإسلامي، بالإضافة إلى الخدمات الإذاعية العامة كإذاعة جدة وإذاعة الرياض، علاوة على التنوع البرامجي الهائل في إطار كل خدمة إذاعية.

خامسًا : اتساع مساحة الإرسال الإذاعي على مدار اليوم، وتقارب التوقيت بين مصر والسعودية، الأمر الذي يجعل من السهل على المستمع المصري أن يستمع للإذاعة السعودية في أي وقت.

سادسًا : اهتمام الإذاعة السعودية بقضايا العالم العربي، بما في ذلك قضايا وشؤون جمهورية مصر العربية وفي هذا الخصوص تبين من الدراسة

التي قمنا بها أن ٦ , ٩٤٪ من الـذين شملهم البحث يرون أن المادة الاخباريـة بإذاعة الريـاض تهتم بقضايا العـالم العربي، كما تبين أن ٥ , ٩١٪ من هؤلاء المبحـوثين يرون أنها تهتم بقضايا جمهـورية مصر العربية[١١].

سابعاً : وجـود ظـروف وتـداعيـات كثيرة تجعل المواطن المصري يستمع إلى الإذاعة السعودية باعتبارها مصدر معلومات عن المجتمع السعودي وتمثل هـذه المعلـومات أهميـة للمستمع المصري في الـوقت نفســه، فهناك العـديد من المصريين العـاملين بالسعـودية، وحـركة التنقل والسفر دائمـة بين البلدين، وهنـاك المناسبـات الدينيـة مثل شهر رمضان ومـوسم الحج، والأعياد والمناسبـات الإسلاميـة، كل هذه الأمـور مجال اهتمام مشترك بين الإذاعة السعـوديـة والمواطن المصري على السواء.

ثامناً : مكانة المملكة العربية السعـودية في المجالين العربي والإسلامي، بما في ذلك دورها المؤثـر في القضايـا الخليجية والعـربية والإسـلامية، وهذه القضايا في الوقت نفسه مجال اهتمام المواطن المصري، وهي في الوقت نفسه مجال اهتمام الإذاعة السعودية بخدماتها المتعددة.

كل هذه الأمـور وغيرها تفسر ارتفاع نسبـة تعرض المستمع المصري لـلإذاعة السعودية وثقته فيها، وإذا كان ذلك يمثل نوعا من النجاح، إلا أنه ـ في الوقت نفسه ــ يمثل مسـؤولية قوميـة وإسلاميـة، حيث ينتظر مـن الإذاعة السعـودية وغيرها من الإذاعـات العربيـة الفاعلة على السـاحة العربيـة القيام بـدور عربي وإسلامي بخاصة في ضوء التحديات التي تواجه الوطن العربي، وما وقع للأمة العربية من خسائر هائلة بسبب الغزو العراقي للكويت.

المصادر والمراجع

1 - Douglass A. Boyd, Broadcasting in Arabic to the Middle East and North-Africa, Gazzette, December, 1976) pp.184 - 196.

2 - Jullian Hall, Radio Power: Propaganda and International Broadcasting (London: Paul Elek, 1972), p. 71.

٣ ـ بدر أحمد كريم، نشأة وتطور الإذاعة في المجتمع السعودي، ط١ (جدة: تهامة، ١٩٨٢م)، ص٤٠ ـ ٤١.

٤ ـ المصدر السابق، ص ٤٢.

٥ ـ بركات عبد العزيز محمد، المعالجة الإخبارية لقضايا العالم العربي في الإذاعة السعودية، دراسة تطبيقية على إذاعة المملكة العربية السعودية من الرياض (القاهرة: دار الاعتماد للطباعة والنشر، ١٩٩٠م) ص ١٩.

٦ ـ اتحاد الإذاعة والتليفزيون، بحث الإذاعة المحلية لمحافظة الغربية (القاهرة، ١٩٨٢م) ص ٢١.

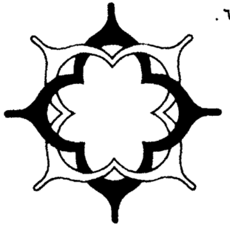
٧ ـ اتحاد الإذاعة والتليفزيون، بحث الإذاعة المحلية بشمال الصعيد (القاهرة، ١٩٨٣م) ص ٢٧.

٨ ـ سامي الشريف، الإذاعات المحلية: الفكرة والتطبيق (القاهرة: الطباعي العربي، ١٩٨٨م) ص ٢٦١.

٩ ـ عدلي رضا، سامي الشريف، علاقة المستمع المصري بالإذاعات العربية والدولية الموجهة (القاهرة: الطباعي العربية، ١٩٨٨م) ص ٦٧ ـ ٦٨.

١٠ ـ بركات عبد العزيز محمد، مرجع سابق، ص ٦٨.

١١ ـ المصدر نفسه، ص ٦٧ ـ ٦٨.



● ملك إسبانيا يفتتح المركز ●

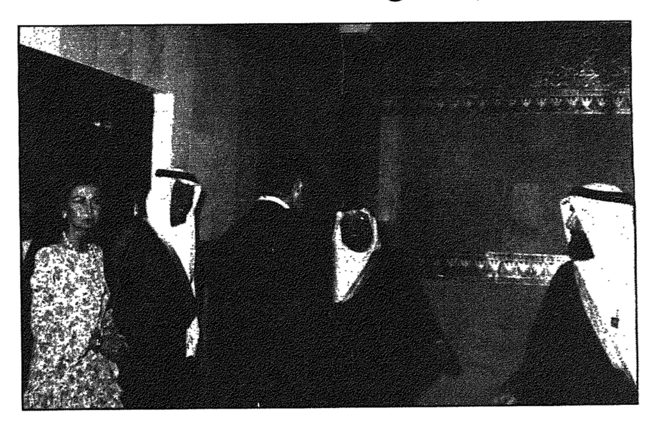
رؤية حول المركز الثقافي الإسلامي في مدريد

بقلم الأستاذ عبد الله بن حمد الحقيل

في يوم الإثنين الموافق ٢٤/ ٣/ ١٤١٣هـ، افتتح صاحب السمو الملكي الأمير سلمان بن عبد العزيز أمير منطقة الرياض المركز الثقافي الإسلامي في مدريد بحضور جلالة الملك خوان كارلوس ملك أسبانيا.

ولا شك أن هذا المركز الإسلامي في مدريد مشروع رائد وإنجاز تاريخي ضخم

وصرح حضاري ووجه مشرق للثقافة العربية الإسلامية ورسالتها الخالدة وشعلة إشعاع فكري ومنارة علم وعرفان وتجسيد حقيقي لعمق الصداقة العربية الأسبانية وما تحظى به الثقافة والحضارة الإسلامية من مكانة مرموقة في أفئدة الشعب الأسباني ولا غرو فهي تجسد شطرًا من تاريخه وحقبة من ثقافته حيث كانت نورًا وضياء خلال ثمانية قرون وبرز خلالها أعلام وعلماء وأدباء ومؤرخون كان لهم تاريخ حافل وعمل لامع في تاريخ الأمم والشعوب بأبعاده الواسعة ويطوف التفكير بالنفس في عوالم من التاريخ والعبر والتأمل، فنجد أن هذا المركز الذي قامت المملكة العربية السعودية ببنائه وشيد على نفقة خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز حفظه الله يتعانق فيه مجد الماضي وواقع الحاضر وأمل المستقبل ويتواكب هذا الحدث الثقافي مع دور المملكة ومكانتها الرفيعة والتي تزداد اليوم سموًا ورفعة وخدمة مبادئ العدل والحق والسلام في ظل شريعة الإسلام. إن افتتاح هذا المركز سيظل صرحا ثقافيًا رفيعًا وشاهدًا



● ملك إسبانيا، وسمو الأمير سلمان يستمعا للشرح ●

حضاريًا ساميًا على عمق التواصل الثقافي والحضاري والتاريخي بين الثقافة الإسلامية والأسبانية وسيظل المركز منبرا للحوار الهادف والكلمة الطيبة والدعوة إلى الله وتأكيد أصالة الثقافة الإسلامية ومد جسورها وما تحفل به من قيم كريمة ومثل سامية وأهداف نبيلة .

إن الحديث عن الثقافة العربية الإسلامية في الأندلس حديث مشرق الصفحات وضاء المعالم متنوع العناصر يحفل بصفحات مشرقة ناصعة ودور حيوي جليل ورسالة حضارية خالدة وموروث ثقافي عظيم .

إن أسبانيا حافلة بالأمجاد التي صنعها التاريخ وهي مثار ذكريات للمسلمين كلها مجد وكلها حضارة وآداب وعمران ولقد قال أحد الشعراء حين مشاهدته لتلك الأمجاد والآثار:

أمامي الأمجاد منثورة   قصائد صاغها شاعر

كأنها أسطورة حية   يعجز عن تصديقها الناظر

ولقد كانت قرطبة ، وإشبيلية ، وغرناطة ، ومالقة ، وطليطلة ، ومرسية ، ورندة ، وسرقسطة ، وبلنسية دورا للعلم والمعرفة ذكرها أبو البقاء الرندي في نونيته الشهيرة

فاسأل بلنسية ما شأن مرسية   وأين شاطبة أم أين جيان

وأين قرطبة دار العلوم فكم   من عالم قد سما فيها له شأن

وأين حمص وما تحويه من نزه   ونهرها العذب فياض وملآن

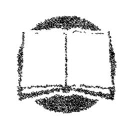
قواعد كن أركان العلوم فما   عسى البقاء إذا لم تبق أركان

وكـان المسجد الجامع في قـرطبـة وقصر الحمراء وجنـة العـريف في غـرناطـة والزهراء وقصورها وغيرها من معجزات الفن والحضارة قد حملت النور والحضارة وهي أجل من أن تحصر وأكثر من أن تستعرض في هذه العجالة .

ومـا زال الأسبان يبـاهـون بذلك العصر الـذهبي فهـو جزء من أهم أجـزاء تاريخهم القـديم يحتفون بالأعـلام كصقر قريش عبـد الرحمن بن معاويـة وأبنائه وبـالفلاسفـة والعلماء والأدبـاء كـابن رشد وابن عبـاد وابن زيـدون وابن طفيل والـرازي وابن حـزم ولسان الـدين الخطيب وابن عبـد ربـه وعباس بـن فرنـاس وغيرهم من عمالقة الفكر وأعلام الأدب وأئمة الفقه وعباقرة الفن من الأندلسيين فقد أقاموا لهم الاحتفالات وأطلقوا أسماءهم على الميادين العامة واهتموا بدراسة آثارهم وترجمتهـا وألفت مئات الكتب عن الإسلام والعـرب في الأندلس وتعداد مناقبهم وفضائلهم وصيانة التراث العربي الإسلامي على أرضهم .

إن هذا المركز يملأ القلوب اعتزازا كما يملأها إعجابا ليتعرف الشعب الأسباني على الإسلام وسماحته وآدابه وتعاليمـه وسماحته ومخاطبته للعقل والقلب والفكر والوجدان وجوانب الحياة المختلفة والتأكيد على سمو الأخلاق حيث قال رسول الإسلام عليه الصلاة والسلام «**إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**» فتحية لهذا المركز ومزيـدا من التوفيق والنجـاح بإذن الله ليكون واحـة خير وسلام ومنـارة إشعاع ثقافي وتأصيل المعاني الثقافية والصداقة التاريخية ونشر الإسلام .

حقق الله الآمال .



الدارة تشارك في المؤتمر الثاني عشر للمجلس الدولي للأرشيف

عقد في مدينة مونتريال بكندا المؤتمر الثاني عشر للمجلس الدولي للأرشيف خلال الفترة ٩ ـ ١٤ / ٣ / ١٤١٣هـ، وقد شاركت الدارة في هذا المؤتمر ومثلها الأستاذ حمد العمرو مدير المركز الوطني للوثائق والمخطوطات بالدارة .

وحضر المؤتمر ٢٦٠٠ شخص يمثلون ١٢٣ دولة من أعضاء المجلس الدولي للأرشيف، وبعض المراكز والهيئات العلمية، وقد اتخذ المؤتمر التوصيات التالية :

١ ـ الاهتمام بجميع الوثائق والمحافظة عليها، والعمل على فهرستها وتصنيفها، لوضعها في خدمة الباحثين.

٢ ـ وضع ببليوجرافيا وثائقية، وذلك عن طريق مراكز الوثائق المتخصصة في هذا المجال.

٣ـ تشجيع العاملين في خدمة الوثائق على كافة المستويات مع الاهتمام بتأهيل كوادر متخصصة في مجال خدمة الوثائق.

٤ ـ حث المتخصصين في مجال الوثائق للمشاركة في أعمال المجلس الدولي للوثائق.

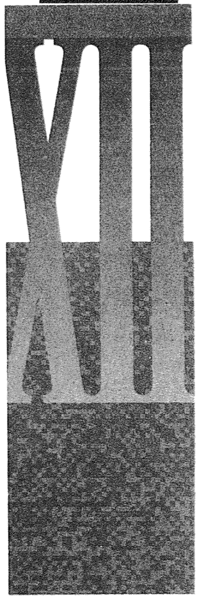
٥ ـ بذل الجهد في تأسيس مراكز وثائقية جديدة في كافة البلدان.

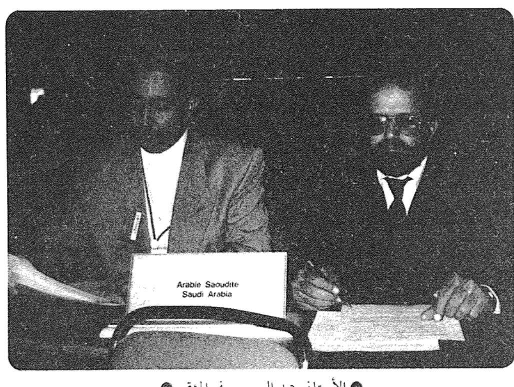
٦ ـ تشجيع العاملين في مجال ترميم وصيانة الوثائق، والتوسع والاهتمام بتأهيل كوادر في هذا المجال، وإنشاء معامل للترميم.

٧ـ حث الجامعات والمدارس المهنية على الاهتمام بالتعليم الوثائقي بها، والعمل على تطويره.

٨ـ مساعدة الفروع الإقليمية على القيام بعملها على أفضل وجه، وذلك بتوجيهها إلى الأسلوب الأمثل علميًا وعمليًا، ومساعدتها على النطاق الإقليمي والدولي.

٩ ـ حث جميع المشاركين بالمحافظة على ما لديهم من وثائق تراثية تخدم الجنس البشري.



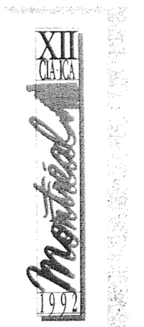


● الأستاذ حمد العمرو في المؤتمر ●

هذا الكتاب لابن تيمية الحراني
في مسائل [illegible]
وبخط الشيخ محمد بن عبد الوهاب النجدي

Apografo di Mohammed
Ibn Abd el-Wahhab, fondatore
della setta wahhabita
Carlo Landberg

Ms. Ar. 12[illegible]



tréal (Québec)
CANADA
1 septembre 1992
nber 6–11, 1992

• The writers' view do not necessarily reflect those of the magazine •

- Articles cannot be returned to authors whether published or not.
- Articles are arranged technically regardless of the writer's prestige.

• *THE COVER* •

• PRICE PER ISSUE •

Saudi Arabia:	**3 Riyals**	**Morocco:**	**5 Dirhams**
U.A.E.:	**4 Dirhams**	**Tunisia:**	**400 Millimes**
Qatar:	**4 Riyals**	**Non-Arab Countries:**	**1 US. $**
Egypt:	**40 Piastres**		

• ANNUAL SUBSCRIPTIONS •

Saudi Arabia:	**20 Riyals**
Arab Countries:	**The equivalent of 4 issues prices: SR 20.**
Non-Arab Countries:	**US. $6.**

SUBSCRIPTIONS
Subscriptions should be directed to King Abdulaziz Research Centre

• DISTRIBUTORS •

Saudi Arabia: Saudi Distribution
✉ 13195 Jed. 21493
4916727 - 4616741 RIYADH
Abu Dhabi: ✉ 13778, Abu Dhabi
☎ 323011
Dubai: Dar-Al-Hikma Library,
✉ 2007, Tel: 228552
Qatar: Dar-Al-Thaqafa, ✉ 323,
☎ : 413180
Bahrain: Al-Hilal Distributing Est., Manama,
✉ 224 ☎ 262026

Egypt: Al-Ahram Distributing Est., Al Gala'a Street, Cairo .
☎ 755500
Tunisia: The Tunisian Distributing Company
✉ 5, Nahg Kartaj
Morocco: Al-Sharifia Distributing Company
✉ 683, Casablanca 05.

IN THE NAME OF ALLAH
THE MERCIFUL. THE BENEFICENT



An Academic Quarterly Issued by:
King Abdul Aziz Research Centre - Riyadh

King Abdul Aziz Research Centre - Riyadh

- Established by a Royal Decree No. M/45 dated 5/8/1392 A.H. as an autonomous body with independent juristic identity.
- Run by a Board of Directors vested with full authority to have its objectives materialized.

Objectives:

- To further studies pertaining to the history of the Kingdom, its geography, literature, intellectual and cultural heritage in particular as well as those of the Arab and Islamic world in general.
- To issue a cultural magazine carrying its name.

ADDARAH.

- In accordance with the Royal approval No.5/12608 dated 20/5/1396 A.H. the Centre has become the home of the National Saudi Archives and Manuscripts.

No. "3" ● Year <<18>> ● Oct., Nov., Dec. 1992 A.D.
P.O. Box 2945 Riyadh 11461 Kingdom of Saudi Arabia
Fascimile No: 00/966/1/4417020
الميزان، العقرب، القوس ١٣٧١هـ ش.

مخطوطة بخط الشيخ محمد بن عبد الوهاب «يرحمه الله»

«من وثائق المركز الوطني للوثائق والمخطوطات

بدارة الملك عبد العزيز»

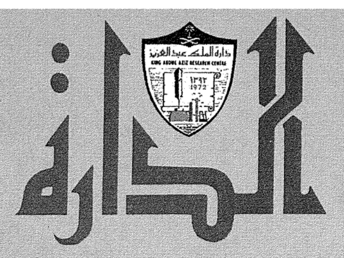
بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين هذه مسائل ...



Academic Quarterty Issued by: King Abdul Aziz Research Centre-Riyadh- K.S. A

No. "3" ● Year "18" ● Oct., Nov., Dec. 1992 A.D.

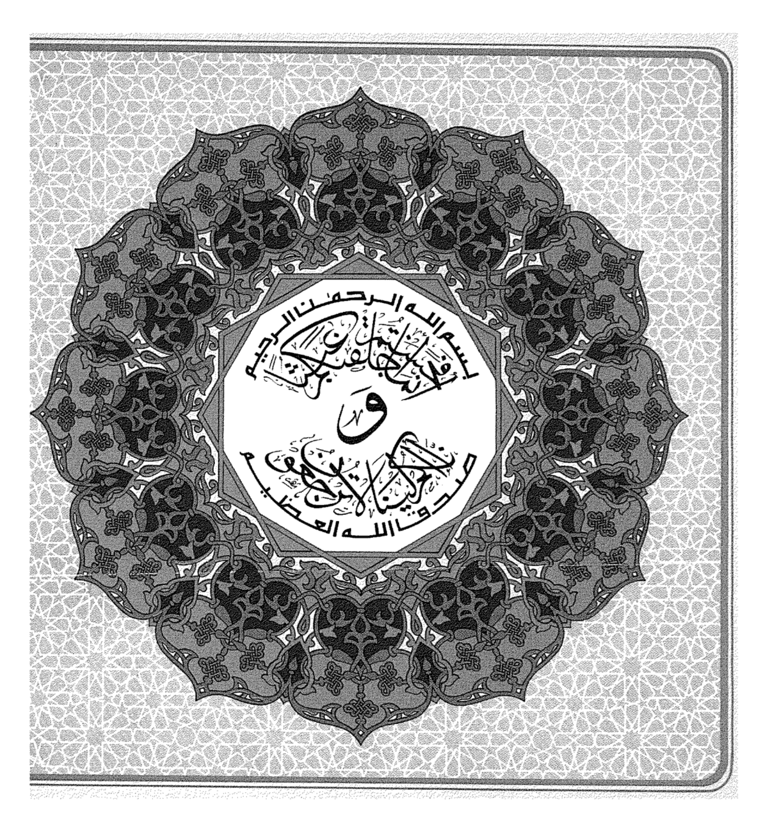
● Hejaz Railway Station in Medinah ●



جلة فصلية محكمة تصدر عن دارة الملك عبد العزيز بالرياض ـ المملكة العربية السعودي

العدد الرابع ● السنة الثامنة عشرة ● رجب، شعبان، رمضان ١٤١٣هـ

● جبال في العلا ●



بسم الله الرحمن الرحيم

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ

صدق الله العظيم

سورة المؤمنون

(١١٥)

●




مجلة فصلية مُحكمَة تصدر عن
دارة الملك عبد العزيز بالرياض

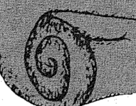
دارة الملك عبد العزيز بالرياض

أنشئت بمقتضى المرسوم الملكي الكريم رقم م/ ٤٥، في ٥/ ٨/ ١٣٩٢هـ، كهيئة مستقلة ذات شخصية اعتبارية، يديرها مجلس إدارة له كافة الصلاحيات اللازمة لتحقيق أهدافها.

والغرض من إنشائها: خدمة تاريخ المملكة وجغرافيتها، وآدابها، وآثارها الفكرية والعمرانية بخاصة، والجزيرة وبلاد العرب والإسلام بعامة، وذلك عن طريق إنجاز البحوث ونشرها، وجلب الوثائق والمخطوطات وتحقيقها، وإصدار مجلة تحمل اسمها.

كما أنها «المركز الوطني للوثائق والمخطوطات»، بمقتضى الموافقة السامية رقم ٥/ ١٢٦٠٨ في ٢٠/ ٥/ ١٣٩٦هـ.

العدد الرابع * السنة الثامنة عشرة * رجب، شعبان، رمضان ١٤١٣هـ



ص.ب: ٢٩٤٥ ـ الرياض ١١٤٦١ المملكة العربية السعودية
شارع المعذر

• آراء الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة •

- ترسل البحوث مطبوعة على الآلة الكاتبة، أو بالكمبيوتر على ألا تزيد على ثلاثين صفحة من القطع المتوسط، وأن يكون اسم الباحث رباعيًا، وأن يذكر عنوانه مفصلاً.
- ترسل البحوث سريًا إلى محكمين، ويتم نشرها بعد النظر في صلاحيتها لمنهج المجلة.
- ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لأسباب فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.
- لن ينظر في البحوث غير المستوفية لشروط المجلة.
- لا ترد البحوث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

• قيمة العدد •

السعودية: ثلاثة ريالات ـ الإمارات العربية المتحدة: أربعة دراهم

قطر: أربعة ريالات ـ مصر: ٤٠ قرشًا ـ المغرب: خمسة دراهم ـ تونس: ٤٠٠ مليم

خارج البلاد العربية: دولار للعدد

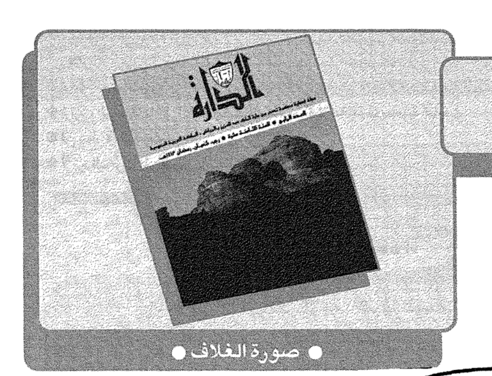
• الاشتراكات السنوية •

- ٢٠ ريالاً للاشتراك السنوي داخل المملكة العربية السعودية.
  وفي البلاد العربية ما يعادلها.
- ٦ دولارات خارج البلاد العربية.

ترسل الاشتراكات بشيك مصدق باسم
دارة الملك عبد العزيز
الرياض

• الموزعون •

- السعودية: الشركة السعودية للتوزيع
  ✉ ١٣١٩٠ جدة ٢١٤٩٣
  ☎ ٦٥٣٢٠٩٢ جدة
  ٦١٦٧٤١ ـ ٤٩١٦٧٣٧ الرياض
- أبو ظبي: مكتبة المنهل
  ✉ ٣٧٧٨ أبو ظبي ـ ☎: ٣٢٣٠١١
- دبي: مكتبة دار الحكمة
  ✉ ٢٠٠٧ ـ ☎: ٢٢٨٥٥٢
- قطر: دار الثقافة
  ✉ ٣٢٣ ☎: ٤١٣٨٠ الدوحة
- البحرين: مؤسسة الهلال للتوزيع
  ✉ ٢٢٤ المنامة ـ ☎: ٢٦٢٠٢٦
- مصر: مؤسسة الأهرام للتوزيع
  ✉ شارع الجلاء ـ القاهرة ☎ ٧٥٥٥٠٠
- تونس: الشركة التونسية للتوزيع
  ✉ 5 نهج قرطاج
- المغرب: الشركة الشريفية للتوزيع
  ✉ 383 الدار البيضاء ـ 5



● صورة الغلاف ●

في هذا العدد

منهج متنام مرحلي لإنشاء نظام معلومات جغرافي في دولة نامية: المملكة العربية السعودية

د. خالد بن محمد العنقري (★)
ترجمة: د. محمد محمود محمدين

INT. J. GEOGRAPHICAL INFORMATION SYSTEMS, 1991, VOL. 5, NO. 1, 85–98

An incremental approach for establishing a geographical information system in a developing country: Saudi Arabia

K. M. AL-ANKARY
Ministry of Municipal and Rural Affairs,
P.O. Box 297, Riyadh 11411, Saudi Arabia

Abstract. A geographical information system (GIS) is used as an important tool in increasing the efficiency of planning and decision making, leading to a more equitable distribution of wealth and welfare. However, scarce financial and technical resources in developing countries require that a flexible approach must be adopted when developing a GIS. In Saudi Arabia, where the planning and funding decisions relating to municipal services are taken centrally by the Ministry of Municipal and Rural Affairs (MOMRA) and implemented through its regional and local branches and municipalities, the setting up of a GIS is considered essential. An incremental method was chosen for establishing a GIS in the municipal sector by means of several phases. This paper discusses the main steps and strategies for each phase, the level of achievement since the implementation of the Municipal Information System (MIS) in 1983, and current views of the system's future. It was concluded that an incremental implementation of a MIS seems to be a practical and effective solution. However, weaknesses and problems, such as the long period of implementation and a lack of co-ordination between different agencies and offices, must be resolved to ensure ultimate success of such an approach.

(★) يشغل معالي الدكتور خالد بن محمد العنقري حاليًا منصب وزير التعليم العالي، ورئيس مجلس إدارة دارة الملك عبد العزيز.

تمهيد :

تمارس المملكة العربية السعودية تجربة تنموية جديرة بالإشادة والتنويه، لأنها تجربة سابقت إنجازاتها المتنوعة الإطارات الزمنية لتوقعات الخبراء والمخططين، ولم تقتصر هذه التجربة على جانب واحد أو بضعة جوانب، بل امتدت لتشمل جميع جوانب الحياة من اقتصادية وتعليمية واجتماعية وغيرها.

ووزارة الشئون البلدية والقروية هي أحد أجهزة الدولة التي تلمس إنجازاتها في كل مكان حيث تسعى إلى تحقيق سبل الراحة المعيشية للمواطنين وتوفير كافة التجهيزات الأساسية للمدن والقرى بالإضافة إلى سلسلة من الخدمات الضرورية المتناسقة التي لا غنى للمواطنين عنها.

ولقد أخذت وزارة الشئون البلدية والقروية بأحدث الأساليب في سبيل تحقيق أهدافها الطموحة، ومن هذه الأساليب إنشاء مركز للمعلومات والحاسب الآلي في سنة ١٤٠٣هـ بتوجيه من معالي وزير الشئون البلدية والقروية، وذلك للإسهام في تحقيق الأهداف المرسومة لجهاز الوزارة والجهات التابعة لها عن طريق تطوير نظم للمعلومات تخدم كل جهة بما يتفق واختصاصاتها.

وهذه الدراسة التي نعرضها، كتبت أساسا باللغة الإنجليزية، لكنني آثرت أن أترجمها إلى اللغة العربية لأهميتها الكبيرة في هذا المجال الحديث، وحتى يعم نفعها، ولا سيما أن صاحبها أحد المختصين ومن السباقين في عالمنا العربي في معالجة هذا الموضوع، كما أن هذه الدراسة جاءت وليدة معايشة فعلية وتجربة عملية من موقع تسنم فيه صاحبها ذروة المسئولية بوزارة الشئون البلدية والقروية.

ملخص الدراسة :

يستخدم نظام المعلومات الجغرافية GIS بصفته أداة مهمة تزيد من كفاءة التخطيط وتسهم في صناعة القرار، وتقود إلى توزيع عادل للثروة والمصالح العامة. ومع ذلك، فإن ندرة الموارد المالية والوسائل الفنية في البلاد النامية تتطلب تبني منهج مرن عند تطوير نظام معلومات جغرافية. وفي المملكة العربية السعودية، حيث تتخذ قرارات التخطيط والاعتمادات المالية الخاصة بالخدمات البلدية مركزيا في وزارة الشئون البلدية والقروية (MOMRA) كي تطبق في المناطق والفروع المحلية والبلديات، فإن إقامة نظام معلومات جغرافية GIS يعد أمرًا ضروريًّا، وقد اختير لتحقيق ذلك، منهج متنامٍ مرحلي-An incremental approch، ليتم إنشاء هذا النظام في قطاع البلديات وذلك من خلال مراحل متعددة.

وتناقش هذه الدراسة الخطوات الأساسية والاستراتيجيات المتبعة في كل مرحلة من هذه المراحل، ومستوى ما تم إنجازه منذ تطبيق نظام المعلومات البلدية (MIS) سنة ١٩٨٣م، وتتابع الآراء الحالية ووجهات النظر بالنسبة لمستقبل النظام، وقد تم التوصل إلى أن التطبيق المتنامي تدريجيا لنظام المعلومات البلدية يبدو ملائما من الناحية العملية ويعد حلاً فعالاً، ومع ذلك، فإن هناك بعض المشكلات التي تصاحب هذا المنهج، مثل طول فترة التطبيق ونقص التنسيق بين الوكالات والإدارات المختلفة، ولا شك أن مثل هذه المشكلات يجب أن تحل لتأكيد النجاح المنشود لمثل هذا المنهج.

١ ـ مقدمة :

تشغل المملكة العربية السعودية مساحة ٢,٢٥ مليون كم٢، وهذه المساحة

تعادل ٢٣٪ من مساحة القارة الأوروبية، وعلى كل، فإن تركيب وتوزيع سكان المملكة وأنماط التجمعات فيها متباينة.

لقد ظلت غالبية السعوديين الأصليين حتى الخمسينيات تعيش في مستوطنات ريفية صغيرة، وكانت مراكز الاستقرار الحضرية المهمة لا تتمثل إلا في: مكة والمدينة والرياض وجدة فقط. وكانت نسبة الجماعات البدوية في الخمسينيات تصل إلى ٦٠ بالمائة من إجمالي مجموع السكان. إن هذه التركيبة السكانية التقليدية قد انعكست الآن تمامًا، فالجماعات البدوية تشكل أقل من ٣ بالمائة من مجموع السكان الكلي، وفيما بين سنة ١٩٦٣م، وسنة ١٩٨٧م زاد حجم السكان الحضر من ١٥ بالمائة إلى ٧٥ بالمائة تقريبا من سكان المملكة الذين قدر عددهم بنحو ١٣ مليونًا (Al-Ankary and El-Bushra 1989).

وتنقسم المملكة في الوقت الحاضر إلى ١٤ قسماً إداريًّا رئيسيًا (إمارات)، وأكبر هذه الإمارات مساحة هي المنطقة الشرقية (٣٨١٣٥١كم٢) وأصغرها مساحة منطقة الباحة (١٧٤٧٠كم٢)، وتنقسم كل إمارة من الإمارات الرئيسية الأربع عشرة إلى إمارات فرعية، وفي إطار هذه الإمارات والإمارات الفرعية يوجد مركزان حضريان يزيد سكان كل منهما على المليون: الرياض ٥ , ١ مليون نسمة، وجدة ٢ , ١ مليون نسمة، ويوجد أيضا ٩٨ مركزًا حضريًّا موزعة على رقعة المملكة، كل هذه المراكز تتسم بأنها بلديات، ويتراوح عدد سكان كل منها ما بين ٢٠٠٠ إلى ٧٥٠٠٠٠ نسمة، إضافة إلى هذه المراكز الحضرية، فإن هناك أكثر من عشرة آلاف قرية تم تسجيلها رسميا خلال عمليات المسح التي أجرتها وزارة الشئون البلدية والقروية سنة ١٩٨٣م.

وبفضل عائدات الثروة النفطية التي تحققت للمملكة ابتداء من السبعينيات، فإنه قد أتيح للحكومة السعودية أن توظف هذه العائدات في خدمة مشروعاتها التنموية الطموحة في المجالات الاقتصادية، وفي تنفيذ

مشروعات البنية الأساسيـة، وهكذا فإن آربع خطط خمسية استغرقت الفترة من سنة ١٩٧٠م إلى سنة ١٩٩٠م، قـد بدأت مسيرتها الطموحة بنجـاح في ظل ما توافر من عزيمة صادقة وإمكانات سخية.

إن نمو وتطوير الخدمات البلـدية (تشمل: شبكات المياه والصرف الصحي والطرق الحضريـة وإنشاء الحدائق والمتنـزهات ودراسـات التخطيط) خصـوصا خلال الخطتين الثانية والثالثة، كان ظـاهرة جديرة بالرصد والتسجيل، ذلك أن ميزانيـة المشروعات البلـدية خلال الخطـة الثالثـة وحدهـا زادت على ٣٠ مليون دولار أمريكي (MOMRA, 1987).

وركزت خطة التنميـة الرابعـة على توزيع عـادل متكافئ للخـدمات البلـدية والتجهيزات الأساسية على مناطق المملكة كافة، وقد تم تحقيق ذلك عن طريق التنمية الإقليمية المتوازنة وزيـادة التنسيق بين الوكالات والبرامج من أجل زيادة كفاءة قطاعات الخدمات (Elshabani and Aleyadah 1987).

إن التنسيق والكفـاءة مـا كانـا ليتحققـا بدون تـوافـر المعلـومات التفصيليـة والحقائق الشاملة والبيانات الخاصة بكل ما هو مطلوب لارتباطه بالتخطيط.

لقد درست وزارة الشئـون البلـديـة والقـرويـة فيما بين سنـة ١٩٨٣م وسنـة ١٩٨٥م، نظام المعلـومات الجغـرافية (GIS) وإمكانيـة تطبيقه دراسـة جيدة، حرصا منها على الاستعـانة بالتقنيات الحديثة الكفيلة بتطـوير أدائها ورفع كفاءة خدمـاتها. ومن أهم ما تم التـوصل إليه آنذاك، أنـه لا يمكن التوصيـة بإنشاءٍ فوريٍّ لنظام شامل للمعلومات لأن ذلك غير متاح لأسباب عديدة ستناقش فيما بعد. ولذلك فإن أسلوبًا مرحليا متناميا لإنشائه وتطبيقه قد اختير، ومن خلاله سوف تطور الوزارة نظاما للمعلومات الجغرافية GIS من خلال مراحل عديدة.

وهكذا يتم تقليل آثار المعوقات والصعوبات التي تواجه مثل هذه المشروعات عـادةً. وقد أطلق اسم نظـام المعلومـات البلديـة (MIS) على النظـام المقترح،

وسوف نتداول هذا الاسم خلال هذه الدراسة .

وتناقش هذه الدراسة باختصار أُطُر المراحل الرئيسة التي اقترحت لتطبيق نظام المعلومات البلدية ، واستراتيجية التطور لكل مرحلة ، وتناقش أيضا مستوى الإنجاز منذ بداية برنامج نظام المعلومات البلدية سنة ١٩٨٣م .

٢ ـ نظام المعلومات البلدية :

٢ ـ ١ تحديد المشكلة :

من أجل تحقيق أهداف التوزيع العادل والمتكافئ للخدمات البلدية ومن أجل تخطيط وترشيد النمو الحضري والإقليمي ، فإن الأساليب التقليدية المتبعة في جمع وخزن واسترجاع البيانات غير كافية وتتسم بالسلبيات الآتية :

أ ـ إن المصادر الرئيسية للمعلومات ، مثل الإحصاءات الرسمية والخرائط عادة ما تكون ذات تواريخ قديمة .

ب ـ الاتصال بين مصادر المعلومات من أجل الحصول على تمثيلات بيانية للتخطيط واتخاذ القرار معقدة وتنفذ يدويًا ، مما يستنفد وقتًا طويلاً .

جـ ـ يستحيل عمليًا ، دمج النتائج الجديدة والتغيرات خلال عملية التخطيط .

د ـ إن التنسيق بين الوزارات المختلفة والوكالات غير متاح إلا على أدنى مستوى ، لأن شبكات المعلومات المتعلقة بذلك والبرامج المقترحة ومشروعات التوسع في المناطق المبنية ، مركزية في كل وزارة . وما هو سائد تقليديًا أن معظم المكاتب الحكومية قد طورت أساليبها الخاصة بجمع المعلومات وخزنها بالصورة التي تتلاءم واستخداماتها الخاصة ، ولهذا فمن النادر أن تصل هذه المعلومات إلى وكالات أو جهات حكومية أخرى ، والبيانات والمعلومات التي خزنت غالبًا ما تكون وفق أسس مختلفة ومتباينة .

٢ ـ ٢ الحل المقترح :

يهدف (نظام المعلومات البلدية MIS) إلى ميكنة العمليات التخطيطية كلها بقدر الإمكان حتى تتكامل المعلومات بطريقة أكثر شمولية مع عملية الإدارة والتخطيط ليتسم الأداء بالسرعة والكفاءة، ولكن في نفس الوقت، يحرص على التقليل من مخاطرة وجود نظام معقد وباهظ التكاليف. ويشمل هذا الهدف كذلك تطوير مصادر المعلومات في مجالي المحتوى والموضوعية، مما يمكن الاستفادة من استخدام المعلومات الإلكترونية في جميع المراحل، ويطور نظامًا يسمح بتكامل المعلومات وجمعها وتحليلها وتقديمها في جداول ورسوم بيانية وخرائط طبقية من أنواع ومقاييس مختلفة.

ولكي يتم الوصول إلى هذا الهدف، فقد أنشئ مركز المعلومات والحاسب الآلي (ICC) سنة ١٩٨٣م، ليكون جهازًا مسئولا عن التنسيق وتنمية وتطوير مشروعات الحاسب الآلي في الأقسام المختلفة والمكاتب الإقليمية التابعة لوزارة الشئون البلدية والقروية.

ويعد تطوير نظام المعلومات البلدية (MIS) أحد الأعمال الرئيسة لمركز المعلومات والحاسب الآلي وذلك من أجل الأغراض الإدارية والتخطيطية.

إن هذا النظام قد صمم لضبط المعلومات الجغرافية المتعلقة بالبلديات على أساس نظام معلومات جغرافية متباينة (GIS) مع اتصال محتمل مع المستويات المحلية والإقليمية. وحينما يكتمل نظام المعلومات الجغرافية، فإنه سوف يشكل القاعدة التجهيزية للتخطيط واتخاذ القرار على جميع المستويات بما في ذلك قطاع البلديات.

٢ ـ ٣ مبررات إنشاء نظام المعلومات البلدية :

إن دواعي ومبررات إنشاء نظام المعلومات البلدية بوزارة الشئون البلدية والقروية، لا بد أن يُنظر إليه من زاوية الحاجة لإنشاء نظام آلي للمعلومات من

أجل الرقي بعملية التخطيط بمفهومه الواسع كي تتحقق زيادة الكفاءة في توزيع الموارد المتاحة، والتقليل من الفوارق الإقليمية. وهذه الحاجة تؤكد أهمية هذا النظام لأولئك المسئولين عن التخطيط الإقليمي والحضري ومن أجل إنجاز شبكات المرافق والخدمات البلدية، وسوف يسهم نظام المعلومات البلدية في حل المشكلات التي نتجت عن أساليب التخطيط التقليدية المعهودة.

إن الاعتماد على المعلومات الحديثة لإعداد الخرائط، لا سيما تلك المستقاة من مصادر مثل الأقمار الصناعية، كالمناظر والصور الجوية، يتيح الربط الآلي بين الإحصاءات وما تشتمل عليه الخرائط من معلومات وسوف ييسر حل العديد من المشكلات المتعلقة بتحديث المعلومات ويؤكد موضوعيتها، مما يسهل الحصول على مواد أكثر نفعا للتخطيط من تلك المتوافرة سابقا.

كما يسهم نظام المعلومات البلدية في حل مشكلات كثيرة من تلك التي كانت تواجه عمليات التخطيط التقليدي ووسائل جمع المعلومات، لأن نظام المعلومات البلدية يعتمد في جمع الحقائق والبيانات على عملية آلية، تسمح للتعامل مع كم هائل من البيانات بسرعة وتربط بين عناصرها بطرق عديدة.

كان المخططون في الماضي يعتمدون على أساليب تقليدية، ولهذا لم تتم الاستفادة من الحاسبات الآلية إلا بقدر ضئيل. ولقد لقيت كل المحاولات في هذا المجال ضروبًا من المعاناة على أساس أن جانبًا واحدًا فقط من عملية التخطيط يمكن أن يعتمد في تنفيذه على الحاسب الآلي، بينما يعتمد تنفيذ بقية الجوانب على الأساليب القديمة، الأمر الذي لم يؤد إلا إلى توفير قليل من المال والوقت وذلك لعدم الاعتماد الكامل على الحاسبات الآلية.

إن معالجة المعلومات بالحاسب الآلي يمكن أن تستخدم بفاعلية أكثر حينما لا تكون هناك عمليات يدوية (على سبيل المثال رسم الخرائط، ونقل العمليات

الحسابية) بين المدخلات والمخرجات.

ويقضي نظام المعلومات البلدية، في مراحله الأخيرة، على مثل هذه العمليات اليدوية، وذلك عن طريق تحسين نظام تسجيل موحد لكل العناصر المعقدة.

ولهذا، فإن نظام المعلومات البلدية (MIS) مصمم ليكون أداة عون للتخطيط واتخاذ القرار. وبمساعدة نظام المعلومات البلدية، فإن صانعي القرار والمخططين في وزارة الشئون البلدية والقروية، لن يقتصر الأمر على تزويدهم بما يحتاجونه من بيانات ومعلومات بسرعة وبطريقة شاملة فحسب، بل إنهم أيضا سيكونون قادرين على تحديد نتائج أفكارهم وآرائهم واختبار مدى كفاية البدائل بمساعدة أساليب النمذجة الملائمة.

٣ـ البدائل والأهداف :

٣ـ ١ البدائل :

لقد تم تقويم بديلين من قبل وزارة الشئون البلدية والقروية لإنشاء نظام المعلومات البلدية MIS : نظام معلومات متكامل شامل، ونظام متنام ترتبط معه نظم معلومات فرعية أنشئت بطريقة مستقلة بها يمكن إدماجه في نظام شامل في مرحلة لاحقة، وقد لوحظت صعوبة تطبيق النظام المتكامل الشامل في بلد نام مثل المملكة العربية السعودية وذلك للأسباب الآتية:

أ ـ صعوبة جمع هذا الكم الهائل من المعلومات ولا سيما أن تحقيق ذلك يتطلب موارد مالية وبشرية إضافية تفوق إمكانات أية بلدية منفردة.

ب ـ تتطلب الأجهزة والبرامج إمكانات هائلة وتلك أيضا تفوق الاعتمادات المالية المتاحة.

جـ ـ الافتقار إلى الخبرة الفنية في مجال نظام المعلومات الجغرافية يمكن أن يؤدي

إلى أخطاء خطيرة في أي مشروع من مثل هـذه المشروعات ذات المستوى الكبير.

وباختصار يبدو أن هذا البديل لم يكن مجديًا في بلد نام ذي مساحة كبيرة من الأرض نسبيا والسكان فيه موزعون والنمط الاستيطاني فيه منتشر.

وأما البديل الآخر فهو الأسلوب المتنامي ، والذي يتم فيه تطبيق النظام على مراحل يتم فيها الأخذ في الاعتبار هذه الموانع والقيود أو المعوقات وقد ثبت ـ بعد اكتمال المرحلة الأولى وجزء من المرحلة الثانية ـ أن هذا الأسلوب مفيد نظرا للنقص في الموارد المالية والبشرية والفنية الذي يسود معظم البلاد النامية ، وعلى كل حال ، فليست هناك فترة محددة لإكمال كل مرحلة لأن ذلك يحكمه مدى توافر الموارد المطلوبة .

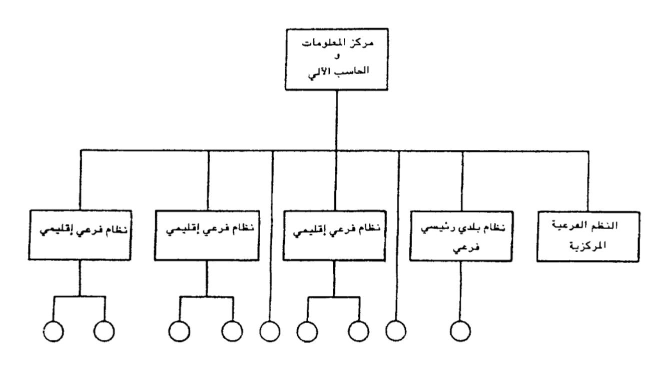
٣ ـ ٢ الأهداف :

٣ ـ ٢ ـ ١ الأهداف المكانية :

تجمع البيانات ويتم تخزينها على ثلاثة مستويات مكانية رئيسية (الشكل ١) .

أ ـ على المستوى المحلي : وهذا يتيح لكل بلدية تخزين وارتجاع وتحديث المعلومات في حدود البلدية حسب احتياج العمل اليومي .

ب ـ على المستوى الإقليمي : مما يتيح لمديرية الشئون البلدية والقروية (وهي فروع إقليمية للوزارة) مراقبة أداء البلديات والمجمعات القروية وتقويم احتياجات المدن والقرى في كل منطقة .



شكل (١) بنية شبكة الحاسب الآلي بوزارة الشئون البلدية والقروية

شكل (١)

موجود ———
مقترح - - - -

شكل (٢) النظام المركزي للحاسب الآلي بوزارة الشئون البلدية والقروية

شكل (٢)

جـ ـ على المستوى الوطني : وهذا يتيح للإدارة المركزية للوزارة الحصول على المعلومات على كل المستويات لتأمين تنمية إقليمية متوازنة وأداء جيد للتخطيط .

٣ ـ ٢ ـ ٢ ـ أهداف النظام :

إن شكل نظام الحاسب الآلي في مرحلته النهائية سوف يبنى على مستويات ثلاثة : مركزيا ، حيث إن الوحدات الرئيسة للنظام ستكون في مركز المعلومات والحاسب الآلي بالوزارة ، وفي الوقت الحاضر تتم عمليات توسع ويتضمن ذلك تطوير نظم IBM و VAX (شكل ٢) كي تتلاءم زيادة أعداد المستخدمين لهذه النظم ومتطلباتهم .

أما على المستوى الإقليمي فسوف يتم وضع نظم فرعية أصغر حجما في المركز الإداري لكل منطقة ، وسيتم إنشاء ما بين ١٤ إلى ٢٠ نظامًا فرعيا إقليميا في المراحل النهائية ، ويتم توصيل هذه النظم الفرعية بالنظام المركزي بالوزارة ، وفي الوقت الحاضر فإن مديرية الشئون البلدية والقروية بمنطقة الرياض متصلة بنظام المعلومات البلدية .

وعلى المستوى المحلي (البلديات) فإن الحاسبات الصغيرة (متطابقة مع IBM) تستخدم في تخزين وتحديث البيانات والمعلومات . وسيتم استخدام الحاسبات الصغيرة كمحطات قائمة بذاتها للأغراض المحلية وكخطوط ذات نهاية طرفية واحدة وذلك حينما تصبح مندمجة في الشبكة الوطنية مع احتمالية الاتصال بين المراكز الإقليمية والمركز الرئيسي .

٤ ـ رؤية فنية (تقنية) :

إن استخدام نظام المعلومات البلدية MIS في التخطيط وصنع القرار سوف

يتيح مـرونـة عظيمـة في مجالي تخزين المعلومـات واستقبـالها، كما أن استخـدام الرسوم البيانية في العمليات المتـداخلة في المرحلة الأخيرة من النظام سوف يبسط عمليـات إدخال وإخـراج البيـانات وتحديثهـا، وكـذلك تصحيح وإضافـات البيـانات. إن منهج التـداخل يعد مـدخلا يمكن الاعتماد عليـه، وهو وسيلـة لإجراء التصحيحـات وتحديث الحقـائق والبيانات، وهنـاك ميزة أخـرى، وهي مـدى تنوع المخـرجات وأشكـالها، على سبيل المثال الخرائط التفصيليـة، أعمال المسح الجديدة وتمثيل التوزيعات سوف تـرسم من نفس ملفات البيانات في فترة قصيرة، وسوف تنتج الخرائط وفق المقاييس المختلفـة الملائمة للأعمال الإدارية، والتخطيط (MOMRA 1986).

٤ ـ ١ المتطلبات الأساسية :

عند تطوير نظام المعلومات البلدية MIS فإن هذه المتطلبات الفنية الأساسية الثلاثة قد أخذت بعين الاعتبار:

أ ـ إن نظـام المعلومـات البلدية لم يصمم فقط لمجـرد جمع المعلومـات وإنشاء الخرائط، ولكن صمم أيضـا من أجل التحـديث المستمـر، والتكـامل، والدمـج والتجميع والإدارة وتحليل عناصر المعلـومات للمناطـق المختلفة ووفق مقاييس مختلفة.

ب ـ يجب أن تتوافر دائما إمكانيـة إيجاد أعمال ووظائف أكثر اعتمادًا على النظام كلما دعت الحاجة حتى تزيد وظائف وإنتاجية النظام.

جـ ـ يجب أن يـوزع النظام ليكـون كل إقليم قادرًا على عمل خـرائطه في إطـار تحكم مركزي في وزارة الشئون البلديـة والقروية، وأن يكون قادرًا على دمج مجموعة الشرائح الخرائطية في خريطة واحدة.

٤ ـ ٢ مصادر المعلومات :

يمكن إنشاء قاعدة معلومات جيدة، وذلك يتم فقط حينما نكتشف كل مصادر المعلومات التي يمكن الوصول إليها، والمعلومات المطلوبة إما أن تكون من المتيسر الحصول عليها من قبل في أشكال متباينة (إحصاءات ـ خرائط، لكنها غالبًا لا يمكن قراءتها آليا) أو من التي يجب أن تجمع في أشكال وبأساليب مختلفة (معلومات بالأقمار الصناعية والمسح الجوي) مع استثناء إضافة عمليات المسح عن بعد، وستبقى مصادر المعلومات التقليدية غير متغيرة، وبالنسبة للمعلومات التي يحصل عليها بالاستشعار عن بعد فستكون مصدرًا مهما لنظام المعلومات البلدية ولكنها ليست المصدر الوحيد.

٤ ـ ٢ ـ ١ المعلومات الإحصائية :

إن أحسن مثال معروف للإحصاءات هو التعداد الوطني الذي يعاد إجراؤه من فترة إلى أخرى، ولعل من أهم سلبيات هذا المصدر هو طول وعدم انتظام الفترات بين التعدادات وعدم ثبات التقسيمات المكانية التي تجمع على أساسها البيانات، وهذه البيانات تكون في بعض الأحيان غير صالحة لقدمها، وتكون غالبا غير متماشية مع التقسيمات المكانية التي يتبنَّاها نظام المعلومات البلدية. وعلى الرغم من هذه المعوقات، فإن بيانات التعداد هي أحد أهم المصادر الرئيسة للمعلومات، خصوصا عندما يستفاد من هذه التعدادات في إجراء تقديرات جديدة تُبْنى اعتمادًا عليها، ومع ذلك فإن الاعتماد على المعلومات المجمعة والتحديث يتم بواسطة وزارة الشئون البلدية والقروية نفسها.

٤ ـ ٢ ـ ٢ الخرائط الموجودة :

كثير من الوكالات العامة يمتلك معلومات على هيئة خرائط أعدتها بنفسها، لكن كل هذه الخرائط لا يمكن الاعتماد عليها في عمليات التخطيط، إما لأن

المخططين لا يمكنهم الوصـول إليها أو الحصول عليها، وإمـا لأن هذه الخرائط قديمـة. وعندما يتم تخزين مثل هـذه الخرائط في الحاسب الآلي فإنه من السهل تحديثها واسترجاعها، وما تحويه هذه الخرائط من معلومات يمكن أن يضاف إلى خرائط التخطيط وهكذا يساعد في توضيح أي خلاف في الأهداف.

لقد بدأت وزارة الشئـون البلدية والقـروية، التي تعد أحـد مصادر الخرائط الرئيسية ذات المقاييس الكبيرة والمتوسطة (١ : ٥٠٠، ١ : ٥٠٠٠٠) منذ فترة في إنتاج الخرائط الرقمية Digital maps لكل مشروعاتها التخطيطيـة. هذه الخرائط الـرقميـة ستكـون ذات أهمية عظمى في المراحـل التاليـة في نظـام المعلومـات البـلدية MIS.

٤ ـ ٢ ـ ٣ المسح الحقلي :

إن المسح الحقلي مصـدر مهم لمعلومـات الخرائط ذات الدقـة الكبيرة، لكن هـذا المسح عمليـة تستهلك وقتًـا طـويـلاً، وحتى الخرائط التي تـوصف بأنها جديـدة قد تعرض معلـومات تم مسحها مـن سنة ماضيـة، ومع ذلك فإن هذا الأسلوب مفيد لتحديث الخرائط القديمة أو لمسح مساحات صغيرة جدا.

٤ ـ ٢ ـ ٤ المسح الجوي :

التصـويـر الجوي أداة ضرورية لتحـديث الخرائط، فقـد ثبت أنـه منـاسب ووسيلـة دقيقة ومكلفـة لجمع المعلـومات والبيـانـات اللازمـة لخرائط التخطيط الحضري.

لقـد أجرت بلـدية الـرياض عمليـات المسح الجوي ورسم الخرائط لمساحـة ٣١٠٠كم[٢] تمثل مدينة الـرياض ومناطقها. ووفرت عمليـة المسح الجوي نتاجًا متنـوعًـا يتكـون من صـور مـوزيك، و خـرائط رقـمية، وخـرائط السطح وفق مقـاييس مختلفة تتراوح مـا بين ١ : ٥٠٠ لمركـز المدينة و ٥٠٠٠٠ : ١ للمنـاطق التابعة.

مصادر المعلومات	مقياس رسم الخرائط	مستويات التخطيط	التدرج المكاني	بنك المعلومات	مهام التخطيط ومستويات المعلومات المخططة
				تشمل الحاسب الآلي / بيانات إدارية / مستندات وصكوك / بيانات تخطيط / معلومات شاملة عن الأراضي والعقارات / خرائط رقمية	
استشعار من بعد مصادر بيانات حكومية	خرائط طوبوغرافية أو ذات موضوعات معينة بمقياس رسم تتراوح من ١/ ٥٠٠٠٠ إلى ١/ ١٠٠٠٠٠٠٠	تخطيط إقليمي	إمارات المناطق	١٩٨٤ — ١٩٨٥ — ١٩٨٦م تحديث	مخططات ومشاريع مرافق - منشآت عامة مرور ونقل معلومات اقتصادية واجتماعية استعمالات الأراضي الموارد الطبيعية خرائط أساسية طوبوغرافية
استشعار من بعد صور جوية مصادر بيانات حكومية مسوحات ميدانية			المناطق الجزئية الإمارات الفرعية مدن ، قرى	تحديث	مخططات ومشاريع مرافق - منشآت عامة مرور ونقل معلومات اقتصادية واجتماعية استعمالات الأراضي الموارد الطبيعية خرائط أساسية طوبوغرافية
صور جوية مصادر بيانات حكومية مسوحات ميدانية	خرائط طوبوغرافية أو ذات موضوعات معينة بمقياس رسم تتراوح من ١/ ١٠٠٠ إلى ١/ ٢٠٠٠	تخطيط حضري	مناطق شبكات طرق ملكيات	تحديث	مخططات ومشاريع مرافق - منشآت عامة مرور ونقل معلومات اقتصادية واجتماعية استعمالات الأراضي الموارد الطبيعية خرائط أساسية طوبوغرافية
سجل العقارات مسوحات ميدانية	خرائط عقارية مخططات جزئية مقياس رسم ١/ ٥٠٠	إدارة حضرية تنسيق مشروعات	قطع الأراضي المباني	تحديث	مرافق طرق أشكال المباني الأقسام الجزئية قطعة الأرض - حدود الأرض
المؤسسات المسوحات أصحاب المنازل الإحصاءات سجلات البيانات الإدارية				سكني / تجاري / عام مؤسسات / منشآت عامة الشخص كمستخدم ، العميل ، الطالب	استعمالات المباني

بنك المعلومات

(شكل ٣)

وتعد عمليات المسح الجوي جانبا من نظام المعلومات الجغرافية الذي أنشأته بلدية الرياض بصورة مستقلة (MOMRA 1985)، ومما تجدر الإشارة إليه أن لدى كل مركز حضري وقرية كبيرة في جميع أنحاء المملكة العربية السعودية خريطة جوية واحدة على الأقل أعدتها وزارة الشئون البلدية والقروية، ولقد أخذ في الاعتبار في المشروعات الحديثة إنتاج الخرائط الرقمية.

٤ ـ ٢ ـ ٥ الاستشعار عن بعد:

إن مناظر الأقمار الصناعية أصبحت أحد أهم المصادر التي تعتمد عليها نظم المعلومات، حيث تعد وسيلة مرنة وسريعة للحصول على معلومات حديثة بمجرد الرغبة فيها، ولدى المملكة في الوقت الحاضر محطتها التي تستقبل من الأقمار الصناعية. إن مركز الاستشعار عن بعد السعودي SAFRS هو نظام كامل قادر على استقبال ومعالجة المعلومات من لاندسات TM و MSS و SPOT HRV و NO/TIROS AVHRR، ويستقبل كذلك معلومات المناظر من مستشعرات الخرائط من الطائرات وذلك على هيئة رقمية أو في معادلة (Tarabzouni 1985)، وتفسر هذه المعلومات مركزيا في مركز المعلومات والحاسب الآلي، وربما يتم ذلك في المرحلة النهائية.

٤ ـ ٢ ـ ٦ احتياجات المعلومات على مستويات إدارية وتخطيطية مختلفة:

إن (شكل ٣) يوضح التركيب العام لقاعدة المعلومات المقترحة لنظام المعلومات البلدية، وكل المعلومات التي تم الحصول عليها للأغراض الإدارية والتخطيطية تنسب لنقاط معينة أو خطوط أو مساحات من خرائط طبوغرافية أساسية، وتستخدم خرائط ذات مقاييس متنوعة للمستويات التخطيطية المختلفة والمعلومات المطلوبة للوظائف المختلفة أو قطاعات صانعي القرار والتخطيط تخزن على هيئة خرائط شريحية منفصلة. وسوف يقرر المستخدم للنظام عما إذا كان يطلب خريطة شريحية منفصلة أو يطبعها كلها معًا في خريطة واحدة.

إن قاعدة المعلومات عليها أن تلبي متطلبات المعلومات لثلاثة مستويات للتخطيط المكاني الشامل على النحو التالي :

أ ـ لتحليل أحوال المعيشة واتجاهات النمو على المستوى الوطني ، ويتطلب لذلك المستوى أن تكون المعلومات المجمعة على مستوى عال ، لتوضيح الاستراتيجيات الوطنية للتنمية ، ويمكن اعتبار المصادر الرئيسية لتلك المعلومات ، ما تنشره مصلحة الإحصاءات العامة والجهات الحكومية الأخرى بالإضافة إلى المعلومات التي تجمعها وزارة الشئون البلدية والقروية .

ب ـ توضيح خطط تنمية بعض المناطق المختارة وذلك سوف يتطلب معلومات أكثر تفصيلا . إن معلومات الأقمار الصناعية التي تتيح معلومات حديثة حول استخدامات الأرض والموارد الطبيعية ، سوف تصبح مصدرًا مهمًا للمعلومات على المستوى الإقليمي ، ويمكن الحصول على معلومات تخطيطية إضافية من المكاتب الإقليمية الفرعية لوكالات الحكومة المختلفة ، وسوف تلبي المعلومات المتجمعة من ملفات البلديات وعمليات المسح الحقلي المكملة ، التي يقوم بها مستشارو الوزارة ، المتطلبات الباقية من المعلومات .

جـ ـ إن إعداد الخطط الرئيسة للتنمية الحضرية على المستوى المحلي بانتظام يبدأ بأعمال مسح مكثفة للأحوال السائدة والوضع الراهن ، وهذه العمليات تستهلك وقتًا وتتكلف كثيرًا إذا اتبعت الطرق التقليدية . ومما لا ريب فيه أن الاعتماد على المسح الجوي وتحديث الخرائط بالحاسب الآلي وتحديث قاعدة المعلومات ، يساعد على تقليص الوقت وتخفيض التكاليف المطلوبة لتزويد المخططين بالمعلومات الحديثة الدقيقة .

٥ ـ مراحل إنشاء النظام :

ينشأ نظام المعلومات البلدية من خلال أربع مراحل رئيسية هي :

١ ـ إنشاء الأنظمة الفرعية المركزية .

٢ ـ التفريع الإقليمي .

٣ ـ التفريع المحلي .

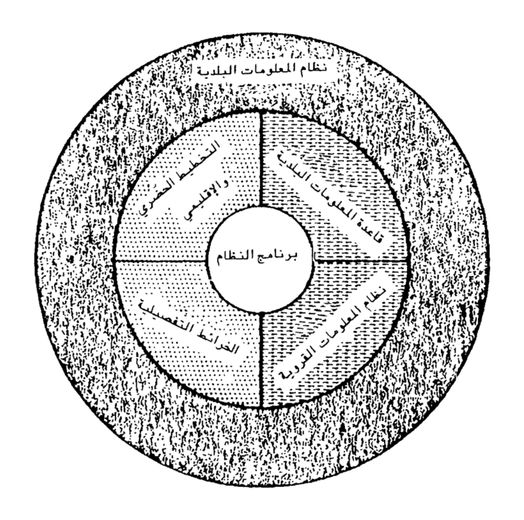
٤ ـ تكامل نظام المعلومات البلدية .

وسيعتمد زمن إكمال وإنجاز كل من المراحل الأربع أساسًا على إمكانية الحصول على الموارد الضرورية ، وأيضا على المقدرة على التغلب على الصعاب مثل التنسيق وتبادل الخبرة والمعلومات ، ومع كل ذلك فإن المرحلة الأولى قد اكتملت وبدأ التفريع الإقليمي للمرحلة الثانية :

٥ ـ ١ المرحلة الأولى ـ إنشاء الأنظمة الفرعية الرئيسة :

بدأت المرحلة الأولى سنة ١٩٨٣م بإنشاء مركز المعلومات والحاسب الآلي ICC ، وكان أحد أهداف إنشائه الرئيسية هو إنجاز نظام معلومات آلي للتخطيط الحضري والإقليمي .

كان التأكيد خلال تلك المرحلة هو تحديد وبناء الأجزاء الرئيسية للأنظمة الفرعية لقاعدة المعلومات من خلال نظام المعلومات البلدية ، وقد تم تشكيل أربعة نظم معلومات فرعية (شكل ٤) وبعض هذه النظم قد تطور مستقلاً عن مركز المعلومات والحاسب الآلي ، وهذه النظم الفرعية هي بالتفصيل على النحو التالي :



تم التنفيـــذ
تحت التنفيـذ
بصدد التنفيـذ

النظم الفــرعيــة لنظـــام المعلـــومـــات البلــديـــة

شكل (٤)

٥ ـ ١ ـ ١ قاعدة المعلومات البلدية MDB :

إن إنشاء قاعدة المعلومات البلدية تم من خلال خطوتين رئيسيتين، الأولى إكمال قاعدة المعلومات سنة ١٩٨٧م لمساعدة المخططين ومتخذي القرار على المستوى المركزي لتقدير حجم الخدمات البلدية المطلوبة للبلديات بدقة وفي المناطق الريفية . وتشمل قاعدة المعلومات قطاعًا واسعًا من المعلومات ابتداءً من معرفة الخصائص البشرية والطبيعية العامة إلى الإحصاءات الدقيقة حول كل خدمة من الخدمات التي تضطلع بها البلديات، كما تم مسح المصالح والخدمات الأخرى التي تقوم بها الوزارات والمكاتب الحكومية . هذه المعلومات قد عاونت كثيرًا في إعداد الخطة الخمسية الخامسة لوزارة الشئون البلدية والقروية (١٩٩٠ ــ ١٩٩٥م) إضافة إلى ذلك، فإن مثل تلك المعلومات تستخدم في أغراض إدارية عديدة، مثل السياسة وصناعة القرار وتحليل كفاءة الميزانية والمشروعات ومراقبة الإنفاق إلى جانب استخدامات أخرى عديدة ومتنوعة .

إن تصميم قاعدة المعلومات البلدية MDB قد تم تطويره، ويتم الآن جمع البيانات و إدخالها فيها . وقاعدة المعلومات البلدية هي نظام معلومات فرعي شامل صمم ليكون المصدر الرئيسي لمعظم أنشطة وزارة الشئون البلدية والقروية الفنية والتخطيطية والمالية . وتجمع معلوماته ويتم تحديثها على مستوى محلي (البلدية) وتشمل هذه المعلومات بيانات عن السكان، الأمور المالية، بيانات الموظفين والمستخدمين، المظاهر الطبيعية (التربة ــ السطح ـ المناخ) المباني، شبكات الخدمات والمرافق، هذه العناصر تمثل البنية الأساسية لأي تنظيم بلدي في المملكة العربية السعودية . وتشمل قاعدة المعلومات البلدية الجديدة تفصيلات أكثر، ومن أهمها على الإطلاق، والتي يجب أخذها في الحسبان، التطبيق البياني الذي بواسطته يمكن الإدماج مع نظام المعلومات البلدية MIS .

٥ ـ ١ ـ ٢ نظام معلومات التخطيط الحضري والإقليمي URPIS :

طورت وكالة تخطيط المدن DMTP بوزارة الشئون البلدية والقروية، هذا النظام بصورة مستقلة، وكان هدفه في البداية جمع المعلومات المكثفة لكي ترسم الخطوط العريضة للنمو المكاني لكل قطاع من قطاعات البلديات للعقدين القادمين.

وفي نهاية هذا المشروع الذي استغرق سنتين، كانت هناك معلومات متوافرة عن استخدام الأراضي الحضرية لتسع وتسعين بلدية سنة ١٩٨٧م، وقد سجلت معلومات عن استخدام الأرض بصورة يدوية على خرائط ذات مقاييس كبيرة.

ومن أجل الاستفادة من هذه المعلومات، وتيسير عملية تحديثها، تم ترميز هذه الخرائط وتحويلها إلى خرائط رقمية، وخزنت في ملفات الحاسب الآلي. ولما كانت المعلومات قد جمعت وتم تحديثها محليا على مستوى البلدية، فقد وجد أن استخدامات الحاسبات الصغيرة (ميكرو كمبيوتر) مناسب على هذا المستوى حتى يتم تطوير هذا النظام المعقد الجديد، وكانت الخطوة الثانية في نظام معلومات التخطيط الحضري والإقليمي URPIS هي دمج المعلومات المتوافرة في نظام معلومات جغرافية GIS يجري تطويره في وكالة الوزارة لتخطيط المدن DMTP، وتتم الآن دراسة بدائل عديدة. وهذه الخطوة تتخذ الآن مع قاعدة المعلومات البلديةMDB. إن دمج نظام معلومات التخطيط الحضري والإقليمي في نظام المعلومات البلدية الشامل لوزارة الشئون البلدية والقروية هو خطوة ضرورية، ولكن لا يتوقع إنجازها قبل إنجاز المرحلة الأخيرة الذي قد يستغرق سنوات عديدة.

٥ ـ ١ ـ ٣ نظم المعلومات الخرائط التفصيلية (كدسترالية) CIS :

إن نظام المعلومات الفرعية الخاص بالخرائط التفصيلية قد طورته وكالة الوزارة



لتخطيط المدن بطريقة مستقلة، وذلك عن طريق الخرائط الرقمية التي أنتجتها وزارة الشئون البلدية والقروية خصوصا تلك التي تستخدم في المساحة التفصيلية للأملاك والعقارات، ولكون هذا النظام الخاص لم يطبق رسميًّا، فإنه لا يزال في مرحلة اختبار الأجهزة والبرامج المناسبة له.

٥ ـ ١ ـ ٤ نظام المعلومات القروية RIS :

قامت وزارة الشئون البلدية والقروية بمسح أكثر من ١٠٠٠٠ قرية صغيرة في المملكة العربية السعودية سنة ١٩٨٣م، وقد تم جمع بيانات عن الخدمات والمرافق في كل قرية، وحولت هذه البيانات إلى أرقام خزنت في أشرطة الحاسب الآلي، وتم التخطيط لعملية تحديث شامل لهذه المعلومات. ولقد دمج نظام المعلومات القروية مع نظام المعلومات البلدية واتخذت الخطوات لتوسيع قاعدة المعلومات لتشمل معلومات تفصيلية عن استخدامات الأراضي في القرى الكبيرة.

٥ ـ ٢ المرحلة الثانية ـ التفريع الإقليمي :

وفقا لتحديد الضروريات لجمع المعلومات وخزنها، فإن المرحلة الثانية تستكمل في درجتين رئيسيتين.

١ ـ اختبار البدائل بهدف الوصول إلى أنسب الحلول لشبكة اتصال بالفروع الإقليمية في جميع أنحاء المملكة مع قاعدة معلومات مركزية. ولما كانت فروع وزارة الشئون البلدية والقروية الإقليمية قليلة (١٤ فرعا) فإن هذه الفروع هي أول ما يمكن أن يتصل بالنظام، ويتم اختبار الخيارات المتاحة في نظامين فرعيين على الأقل، بصفة خاصة، قاعدة معلومات بلدية MDB ونظام معلومات التخطيط الحضري والإقليمي URPIS، والبدائل التي تُراعى هي التي تقلل من التكاليف ومن الحاجة إلى خبرة فنية.

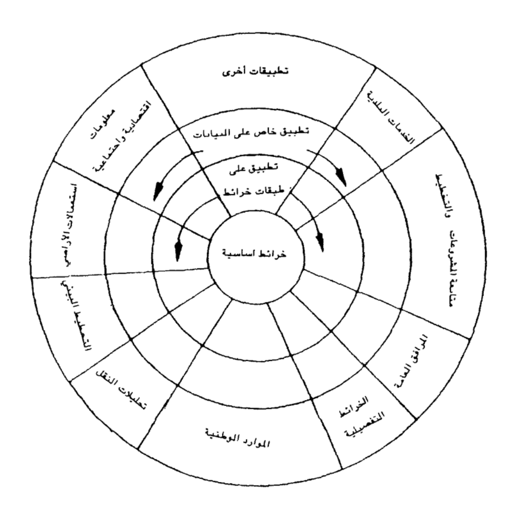
إن التركيز الآن على التطبيقات المباشرة، مع اتصال أكثر ما بين النظام المركزي الرئيسي والنظم الفرعية البعيدة، ويتوقع أن يتم اختبار البدائل إن شاء الله قبل منتصف التسعينيات.

٢ ـ تمديد الشبكة: إن اتصال الفروع الإقليمية مع الوحدات المحلية سيتم تدريجيًّا، اعتمادًا على الموارد البشرية المتاحة، والحماسة المتزايدة لنظام معلومات الحاسب الآلي وإمكانية الحصول على موارد مالية كافية. ولما كان جمع وخزن المعلومات على مستوى محلي ومركزي وتحديث خرائط استعمالات الأرض سوف يستمر حتى يتم بناء النظام كله، فإن مواجهة هذه الظروف ومتطلباتها ستكون من الأمور التي يؤكد عليها بشدة، وهذا الموقف في الوقت نفسه، سيؤخر دور الفروع الإقليمية، وقدرتها على مراقبة الأنشطة المحلية.

لقد تحققت إنجازات رئيسة عديدة خلال المرحلتين الأوليين من إنشاء نظام المعلومات البلديةMIS، وبالإضافة إلى ذلك فقد تمت مواجهة مشكلات عديدة، وبينما حددت النظم الفرعية الرئيسية والبنية المكانية، كانت المعلومات قد جمعت وتتخذ الخطوات لتحديثها، ومما لا شك فيه أن هناك صعابًا تقليدية مثل نقص الموارد المالية والفنية والبشرية، فمثل هذه المشكلات هي عقبات رئيسية تواجه إنشاء نظام المعلومات البلدية، وعلاوة على ذلك، هناك نقص للتنسيق الكافي إما في الجانب الفني أو في تصميم قاعدة المعلومات وجمع البيانات.

٥ ـ ٣ المرحلة الثالثة ـ التفريع المحلي:

عند بداية المرحلة الثالثة، فإن البلديات على المستوى المحلي ستتوافر لديها كمية كبيرة من المعلومات تتعلق بمواردها وأنشطة استخدامات الأرض في



شكل (٥) الهيكل التطبيقي لنظام المعلومات البلدية





جـداول وعلى خـرائط ومع ذلك، وبسبب الموارد المالية المحـدودة على المستـوى المحلي خصوصًا للبلـديات الصغيرة، فإن هناك حلين رئيسيين يمكن اقتراحهما من أجل إدماج تلك الوحدات مع الشبكة الرئيسية:

١ ـ بـالنسبة للبلديـات الكبيرة (الأمانـات): إن البلديات الـرئيسية في المدن الكبيرة مثل الرياض ـ جدة ـ مكة ـ والمدينة المنورة والدمام (الأمانات) فإن هذه الأمـانات قادرة على تطويـر أنظمتها الفرعيـة الخاصة بها مع احتمال اتصالها بالنظام الرئيسي للمعلومات وتبادل الحقائق. وكما ذكر من قبل، فإن أمانة مدينة الرياض قـد بدأت نظام معلوماتها الجغرافي، الذي يمكن دمجه مع نظام المعلومـات البلدية الأكبر في المستقبل. إن مرونـة استقلالية تطـوير مثل هـذه النظم يسرت وخففت من الضغـوط المالية والفنيـة على النظام المركزي، ولكـن الأجهزة والبرامج المتلائمة تعـد إحدى المشكلات الرئيسية التي تواجه نظام المعلومات البلدية في المستقبل، إذا لم نعط تأكيدا أكثـر للتنسيق بين البلـديات الكبيرة (الأمـانـات) والمسئـولين عن النظم المركزيـة. ومن المأمول كـذلك أن التطويـر السريع لنظام هنـدسة العمارة المفتوح (OSA) سيتيح نقل المعلـومـات وتحديثها بين الأنظمـة مع بـرامج وأجهزة مختلفة.

٢ ـ بالنسبـة للبلديـات الصغيـرة: بسبـب نقـص الموارد المتاحة للبلـديات الصغيرة، فإنه يقترح خدمة مشتركـة لكل إقليم بلدي. ويمكن أن تكون البلديات مسئولة عن جمع ونقل المعلومات عبر شبكة ذات خط واحد إلى وحـدة الحاسب الـرئيسية المركـزيـة في وزارة الشئـون البلـدية والقـرويـة، وتستعـاد المعلـومات مبـاشرة من النظـام الـرئيسي. ومع ذلك، فإن أعلى وأكثـر عنـاصر النظام تعقيـدا، وهـو جهـاز التمثيل بالصـور والخطـوط Graphic Hard Ware يجب أن يوضع في المراكز الإقليمية بكل بلدية لديها

خرائط حديثة للمرافق والخدمات العامة كلما كانت في حاجة إلى ذلك. وبهذه الطريقة، فإن البلديات تستطيع تخفيض تكاليف إنشاء وإدارة هذه الوحدات الإقليمية، وفي الوقت نفسه فإن إدخال المعلومات يمكن تنظيمها ومراقبتها بواسطة هذه المكاتب الإقليمية.

٥ ـ ٤ المرحلة الرابعة ـ تكامل نظام الخدمات البلدية MIS :

في نهاية المرحلة الثالثة، فإن شبكة نظام الخدمات البلدية يجب أن تكون قد اكتملت مع نظام بلدي للمعلومات متكامل ويؤدي مهامه، وفي المرحلة الرابعة يكون التأكيد على الحصول على ملفات المعلومات المقننة من خلال الشبكة، إضافة إلى إنه يجب أن تكون كل البلديات والمجمعات القروية متصلة بالنظام.

إن المستوى المحلي يمكن أن يمتد ليشمل بعض القرى الكبرى التي ليست بها بلديات، وكذلك فإن قاعدة المعلومات يمكن أن تتوسع لتشمل معلومات جديدة. إن هذا التوسع مع صيانة النظام هما محور العمل الرئيسي خلال المرحلة الرابعة، وسيكون الشكل النهائي للبنية أو التركيب التطبيقي للنظام كما هو موضح في (شكل ٥).

٦ ـ خاتمة :

إن هذه الدراسة قد أوضحت أن أسلوب الإنشاء المتنامي لنظام المعلومات الجغرافية يمكن أن يكون مفيدًا وفعالاً في البلاد النامية. وبالنسبة لمجتمع متطور مثل المملكة العربية السعودية، حيث تنجز التنمية القطاعية والمكانية بخطوات سريعة، فإن المعلومات الحديثة والتفصيلية ضرورية لكي تتم الاستفادة من الموارد بصورة تتيح توزيع الثروة والمصالح على مناطق المملكة توزيعًا عادلاً.

لقد برهن إتمام المرحلة الأولى من نظام المعلومات البلدية أهمية مثل هذا الأسلوب في حسن الاستفادة من الموارد المتاحة، علاوة على ذلك فإن الامتداد المكاني التدريجي للنظام يعطي البلديات والفروع الإقليمية وقتًا كافيًا لتقويم وقبول فكرة تطبيق نظام معلومات آلي واستخدام مثل هذا النظام كلما شعرت هذه وتلك بأنها جاهزة للاعتماد على هذا النظام.

ولعل إحدى نقاط الضعف الرئيسية للأسلوب هي طول الوقت الذي يستغرقه من أجل تطبيق كامل للنظام، خلال هذه الفترة الطويلة، فإن مشكلات عديدة يمكن أن تظهر وخلال عمليات الدمج للنظم الفرعية مع نظام المعلومات البلدية (MIS) مثل نقص الاعتمادات للتوسيع أو تطوير التقنية التي قد تستلزم تغيرات رئيسية في البرامج أو الأجهزة أو كليهما معًا.

وهناك مشكلة أخرى رئيسية هي نقص التنسيق بين بعض الوكالات والمكاتب، حتى في وزارة الشئون البلدية والقروية نفسها، وهذا قد يؤدي إلى ضياع الوقت والمال والجهد وذلك عن طريق تكرار جمع البيانات من أكثر من جهة باستخدام أجهزة وبرامج مختلفة.

إن التنسيق يجب أن يكون إحدى النتائج الرئيسية التي تؤخذ بعين الاعتبار في جميع المراحل لتطوير النظام، وهذا يمكن تحقيقه من خلال مركز المعلومات والحاسب الآلي ICC بصفته منسقًا ووكالة استشارية بوزارة الشئون البلدية والقروية، ومما يجدر ذكره أن مركز المعلومات والحاسب الآلي يقوم بتقديم مثل هذه الخدمات في الوقت الحاضر حينما تطلب منه.

●●●



AL-ANKARY, K., and EL-BUSHRA, EL-S., 1989, Urbanisation and urban growth in Saudi Arabia. In Urban and Rural Profiles in Saudi Arabia, edited by K. AL-Ankary and EL-S. EL Bushra (Berlin: Gebruder Borntraeger), pp. 3-13.

DAKKAK, O., 1987, Future trends in using comprehensive data banks for rural development in Saudi Arabia, Paper presented at the Symposium of Regional and Rural Development in Saudi Arabia, held at King Saud University, Riyadh, in April 1987, (Arabic).

ELSHABANI, A., and ALEYADAH, B., 1987, Municipal infrastructure developments in the Kingdom of Saudi Arabia and policy implications. Paper presented at the Symposium of Regional and Rural Development in Saudi Arabia, held at King Saud University, Riyadh, in April 1987.

MOMRA, 1985, Riyadh's aerial survey project. AL-Baladyat, 2, 112-120 (Arabic).

MOMRA, 1986, Computerized Information System for Urban and Regional Planning (Riyadh: MOMRA).

MOMRA, 1987, Survey of Municipalities (Riyadh: MOMRA).

MOMRA, 1988, Municipal Information System (Riyadh: MOMRA).

SAHAB, A., and ABD-ELWAHED, M., 1989 a, A Distributed urban and regional planning information system. Paper presented at the 11th National Conference and Exhibition held at King Fahad University for Petroleum and Minerals, Dhahran, in March 1989.

SAHAB, A., and ABD-ELWAHED, M., 1989 b, The design of an integrated information system that supports different management levels. Paper present at the 11th National Conference and Exhibition held at King Fahad University for Petroleum and Minerals, Dhahran, in March 1989.

TARABZOUNI, M. A., 1985, The role of Saudi Arabia in the field of remote sensing. Paper presented at the Symposium of Remote Sensing in Geological studies held at Qatar University, Doha in December 1985.

★ دلالة الرموز الواردة بالدراسة :

CIS: Cadastral Information System.
DMTP: Deputy Ministry for Town Planning.
GIS: Geographical Information System.
ICC: Information and Computer Centre.
MDB: Municipal Data Base
MIS: Municipal Information System.
MOMRA: Ministry of Municipal and Rural Affairs.
OSA: Open System Architecture.
RIS: Rural Information System.
SAFRS: Saudi Arabian Facility for Remote Sensing.
URPIS: Urban and Regional Planning Information System.

نظرة العرب القدامى إلى النبط

د. محمد الباتل الحربي

سبق لي أن قدمت بحثين هما الشعر النبطي تسميته وانتماؤه*، وأهم أوزان الشعر النبطي وهذه المقالة تأتي في هذا السياق؛ لتقدم نماذج من نظرة العرب الجاهليين والإسلاميين إلى النبط الذين يقومون، في الغالب، بالأعمال الحرفية التي يحتاجها المجتمع، ويترفع عنها العرب.

الإشارة إلى النبط وردت كثيرا في شعر الأعشى الكبير ميمون بن قيس، ولعل ذلك لأمرين:

١ ـ لكونه في اليمامة، وهي مجاورة لسواد الكوفة نسبيا إذا قرنت بكثرة أسفار الأعشى.

٢ ـ قبائل نجد أدخل في البداوة وقوانينها من بقية القبائل العربية في أجزاء الجزيرة العربية.

فلتوسط بلاده نراه يذكر من بين البلاد التي سافر إليها، الحبشة، وسرو حمير ونجران من الجنوب، وعمان من الشرق، وأرض النبط وأرض العجم من الشمال الشرقي، وحمص وأورشليم من الشمال:

وقد طُفتُ للمال آفاقه ... عمانَ فحمصَ فأوريشَلَم

أتيت النجاشيَّ في أرضه ... وأرض النبيط، وأرض العجم

فنجران فالسرو من حمير ... فأيّ مرام له لم أرم[(١)]

وفي موضع آخر نرى الأعشى يصف فقرات بعيره، بأنها تشبه أبراج نبيط مشيدة من الجص والآجر والحجارة «القرمد»:

وغذافر سَدَس تخال محاله ... برجا تشيده النبيط القرمدا[(٢)]

فالنبيط أهل مدر لا وبر ـ وهم ـ أيضا، أهل حرث وزراعة يجبون محاصيلهم، ويوصدون عليها وعلى أنفسهم الأبواب جبنا وبخلا، ولذلك فإن قبيلة إياد «العربية» لا تستحق أن تكون عربية؛ حيث رضيت لنفسها بأن تفعل كما فعل النبيط، وتخلّت عن عادة العرب في الاعتماد ـ بعد الله ـ على المواشي التي لا تنفد، يأكلون اللحوم من أعجازها، ويشربون الألبان من ضروعها، مشرعة أبوابهم للأضياف والعانين، لا يختفون وراءها خوفا وهلعا:

خُـــربت بيـــوت نبيطـــة فكـأنها   لم تلق بعـــدك عـــامـــرا متعهـــدا
لسنـــا كمن جعلت إيـــاد دارهـــا   تكـــريتَ تنظـــر حبهـــا أن يحصـــدا
قومـــا يعـــالج قمّـــلا أبنـــاؤهم   وسـلاسـلا أُجُدا، وبـابـا مـوصـدا
جعل الإلـــه طعـــامنـــا في مـــالنـــا   رزقـــا تضمنـــــه لنـــا لن ينفـــدا
ضمنت لنـا أعجـــازهن قـدورنـا   وضروعهـــن لنـــا الصريح الأجـردا[٣]

والاشتغال بالحرف، والاستقرار في الأرض، لم تعان منه إياد وحدها، بل كل قبيلة تروم ذلك عليها أن تتحمل الهجاء واللوم، ومن هذا القبيل ما قيل في المثل (أهون من بـاهلة) لأن بلادهـا ذات مناجم وخيرات، وقيل مثل ذلك في أشجع «هتيم» لأنها تخصف وتعمل[٤] وكـذلك الموالي ومنهم النبط فهم يكسحـون الطرق، ويخرزون الخفاف ويحيكون الثياب[٥].

ولعل من أهم عيوب التحضّر أنه يساعـد الأعداء، أما البدو فهم مخيّرون بين اللقاء إن قدروا، أو التفرّق في البراري إن لم يستطيعوا. ولحضارة النبيط، عندهم النبراس، وقد يزاولون ألعابا تخصّهم، يقول عَبيد:

فهـــو كنبراس النبيـــــط أو الـــ   ـــقرص بكـفّ الـلاعب السمـــر[٦]

كما وصفهم معـد يكرب الـزبيدي بضبط الجبـاية حينما وصف سعـد بن أبي وقـاص بقولـه: «أعرابي في حبـوتـه، نبطي في جبوتـه»[٧] فجعلهم في مقـابلـة الأعراب، وهـذا كثير كما سيأتي. ولعل تعلمهم للكتـابة يساعـدهم على ضبط الجباية «قال الفراء أنشدني المفضل:

منـــازل أقفـــرت لا حيَّ فيهـــا   تلـــوح كـــأنها كـــتب النبيطِ»[٨]

وكذلك كان لـوالي خراسان كـاتب نبطي يدعى عميرة[٩] وللحجاج كاتب نبطي يُدعَى حسان[١٠]. ولأن النبط أدخل في باب الحضارة من العرب فقد كان

نسـاء النبط حـاذقـات في أعمال المطبخ، رُوي عن حكيم بن ضرار الضبِّي، أو حكيم بن قبيصة لما فارق ابنه بشرٌ البادية إلى الأمصار قال:

لَعَمْرُ أبي بشر لقــد فاتــــه بشْرُ   على ســاعــةٍ فيهـا إلى صـاحـب فقرُ
فما جنّـة الفردوس هـاجـرتَ تبتغي   ولكـــن دعـاك الخبزُ أحسِبُ والتمرُ
أقـــرصٌ تُصَلِّي ظهـــرَه نبطيـــةٌ   بتنـــورهــــا حتى يطير لـــه قِشْر
أحب إليك أم لقــاحٌ كثــــيرة   معطّلــةٌ فيهـا الجليلــة والبَكْــر[١١]

ومع حذق نسائهم فهن مسبة لمن ولدن، أيضا، فالفرزدق يُعَيّر عنبسة الفيل بأن أمه نبطية[١٢]. وكذلك يفعل أبو زيد الأنصاري حيث نبز أبا عمرو الشيباني بأن أمه نبطية[١٣] ومع ذلك فهنـاك دلائل كثيرة تـدل على أن العرب يتـزوّجـون منهم، من ذلك ما ذكـره النسابون أن أم سلمة بن هشام بـن العاص نبطية من دومة الجندل[١٤] وقـال الأحنف بن قيس لمعاويـة لما شـاروه في أمر كثـرة الموالي: «أخي لأمي، وخالي، ومولاي وقد شاركنـاهم وشاركونا في النسب»[١٥]. ثم لما أطل الإسلام بمساواته جاءهم تأكيد على لسـان خالد بن الوليد في أثناء حصار الحيرة: «ويحكم أنبيط [وفي بعض الـروايات أعجم] فما تنقمـون من العدل، أو عرب فالعـرب بكم أولى، و إليكم أقرب»[١٦] وفي أثناء سيادة الإسـلام في عهد التطبيق، تأتي عبـارات من أرفع الطبقات، تسمـو على العصبيات، فيُروى عن علي بن أبي طـالـب رضي الله عنه، وقـد سُئل عن نسب قريش: «نحن قـوم من كوثَى»[١٧] وعن ابن عبــاس رضي الله عنهما: «نحن معــاشر قـريـش حيّ من النبيط من أهل كـوثَى»[١٧] وهـذا تبرؤ منهما من الفخر بـالأنسـاب. وبالنظـرة الإسلامية نفسهـا يمكن توجيه قول الشعبي حينما أتاه أحـدهم يشتكي آخر قال له: يا نبطي!، فقال الشعبي: كلنا نبط[١٧]. أما قول أيوب بن القرّيّة من رجال العصر الأمـوي: «أهل عمان عرب استنبطـوا، وأهل البحـرين نبيط استعربـوا»

فيمكن حمله على الأعمال التي يزاولها سكان هاتين المنطقتين، كما يمكن حمله على تأثر اللسان بالمخاطبة؛ حيث من المعلوم أن لسان النبط في العربية يتميز ببعض الخصائص الصوتية.

ولما جاء الأمويون، وخفّ تطبيق الإسلام في بعض نظرياته، تعود العصبية ضدّ النبط إلا من أفراد تسيطر عليهم المشاعر الإسلامية كالشعبي وأمثاله كما سبق. فيتخذهم الشعراء مسبّة، فهذا ذو الرمة يعيّر امرأ القيس من تميم فيقول:

إن امرأ القيس هم الأنباطُ زُرق إذا لاقيتَهمْ سِناطُ

ليس لهم في حَسَبٍ رباط ولا إلى قصد الهُدَى صراط

فالسبُّ والعار بهم ملتاط (١٨)

ويهجو الفرزدق الطرمّاح الطائي بقوله:

نصارَى وأنباط يودّون جزيةً سِراعا بها جمزا إذا هي أهلَّتِ(١٩)

ويعرِّفون (دياف) بأنها موضع بالجزيرة، وهم نبيط الشام، قال الفرزدق فيها يهجو عمرو بن عفراء:

ولكن ديافيٌّ أبوه وأمُّهُ بحَوْرانَ يَعْصُرْنَ السليطَ أقاربُهْ(٢٠)

فالنبط يدفعون الجزية كما هو ظاهر بيت الفرزدق الأول، وهم يقومون بالأعمال الحرفية كما في بيته الثاني. ولست أدري سببا لدفعهم الجزية، إلا أنهم تنتشر بينهم النصرانية فغلبت عليهم، أم لم ترفع عنهم الجزية لذلتهم على الرغم

من إسلامهم؟ لأن منهم من روى الأحاديث النبوية[٢١]، ومنهم مسلمون من بين الثائرين على عثمان بن عفان رضي الله عنه[٢٢]، ومنهم من ولي عملا كحسان النبطي ناظر أملاك هشام بن عبد الملك في العراق[٢٣]. ومع ذلك نرى الحجاج بن يوسف يميّزهم عن غيرهم بالوشم، ويلحق بهم فلول عدوه ابن الأشعث حينما انتصر عليه[٢٤] وأنشد فيهم أبو الغوث ما يُفهم منه أن الموصوفين يأكلون أكل حضارة، كما يصف النبط بالحذق في عمل الحصر من القصب:

إذا تعشَّوا بصلا وخلاّ وكنعدا وجوفيا قد صلاّ باتو يسلّون الغساء سلاّ

سل النبيط القصب المُبتلاّ[٢٥]

وأنشد أبو المهدي فيمن حياته حياة بادية، ولكنه نبطي النسب:

لو امتخطت وبَرا وضبّا ولم تنل غير الجِمال كسْبا

ولو نكحتَ جرهما وكلبا وقيس عيلان الكرام الغُلْبا

ثم جلستَ القرفصا منكبّا تحكي أعاريب فلاةٍ هُلْبا

ثم اتخذت اللاّتَ فينا ربّا ما كنت إلا نبطيا قَلْبا[٢٦]

ومدح أعرابي نبطيّا بقوله:

إن أبا اليهجاء أريحي للريح في أثوابه دوي

فقال النبطي يعني أني أفسو[٢٧]. وأحيانا يشبهون بهم النائحات، يقول جران العود:

واستقبلوا واديا نوح الحمام به كأنه صوت أنباط مثاكيل[٢٨]

وللعجاج الراجز في تشبيهاته بعض الولع بالنبيط، يقول:

فهنّ يعكفْنَ بـه إذا حجـا عكف النبيط يلعبـون الفنـزجـا(٢٩)

ويشبه العجاج قطعان الغزلان بجماعات النبط:

كأن صيران المهـا الأخـلاط بـرملهـا مـن عـاطف وعـاط

باللـيـل أحـبـوش مـن الأنبـاط (٣٠)

ولعل النبط قد أحسوا بوطأة العصبية في عصر بني أمية، ولذلك نراهم يثورون مع الثائرين، كلما سنحت لهم فرصة(٣١). كما نرى العجاج يصف قتلهم بتفجير اللبّات:

يفجـر اللبـات بـالأنبـاط شكـا يشـك خلـل الآبـاط(٣٢)

ولا تجد صورة مقبولة للنبط في هذا العصر، اللهم إلا النزر اليسير عند مجانين الحب كما فعل مجنون ليلى:

يقـولـون ليلى عِلْجـةٌ نبطيـة وقـد حبَّبَـتْ ليلَى إليَّ المواليـا(٣٣)

ويبدو أن نظرة العرب إلى النبط تزداد سوءا مع الأيام، فليست هذه النظرة في العصر العباسي بأحسن منها في العصر الأموي فقد أورد الأصبهاني بسنده: «... قال لم أر قط مندل بن علي العنزي، وأخاه حيان بن علي، غضبا من شيء قط، إلا يوما واحدا دخل عليهما أبو العتاهية، وهو مضمّخ بالدماء، فقالا له: ويحك ما بالك؟ فقال لهما: مَنْ أنا؟ فقالا له: أنت أخونا، وابن عمِّنا ومولانا. فقال: إن فلانا الجزار قتلني وضربني وزعم أني نبطي، فإن كنت نبطيا هربت على وجهي، وإلا فقوما فخذا لي بحقي. فقام معه مندل بن علي وما

تعلّق نعله غضبا، وقال له: والله لو كان حقُّك على عيسى بن موسى لأخذته لك منه، ومر معه حافيا حتى أخذ له بحقه[٣٤]. فالشعبي الذي لم ير كلمة يا نبطي مسبة وقذفا، يراها أبو العتاهية موجبة للهرب من مجتمعه، ويقره أسياده على ذلك، كما أن هذا السب صار من جزار، والجزارة ـ كما هو معلوم ـ من أحط الحرف في نظر العرب إلى يومنا هذا.

ويسير شعراء هذا العصر ـ العصر العباسي ـ على النمط نفسه، فهذا ابن الرومي يهجو أعداءه بأنهم نبط لبسوا ثياب العرب وانتسبوا إليهم:

عجبت من معشر بعقوتنا باتوا نبيطا وأصبحوا عربا[٣٥]

وتارة يكون الهجاء للكنتهم اللغوية كما فعل ابن الرومي في هجاء بعض الوزراء والكتاب. قال الشاعر:

فيهمُ لكنة النبيط ولكن تحتها جهالة الأعراب[٣٦]

بل إن لغة النبط تحتاج، أحيانا، إلى ترجمة لأنها تشبه صوت الحمام والقطا، قال الراجز:

ومنهل وردته التقاطا لم ألق إذ وردته فراطا

إلا الحمام الورق والقطاطا فهن يلغطن به ألغاطا

كالترجمان لقي الأنباطا[٣٧]

ويشارك المتنبي في هجاء أبي الفضل وزير كافور في ذلك فيقول:

وماذا بمصر من المضحكا ت ولكنه ضحك كالبكا

بها نبطي من أهل السوا د يدرس أنساب أهل الفلا[٣٨]

وحتى المعري بمثاليته الإنسانية، تسري إليه هذه الفكرة، ولعل ذلك من باب المحاكات الأدبية، لا سيما أنه يتذكر امرأ القيس الشاعر وقوله :

ويومَ عقرتُ للعذارى مطيّتي ....

يقول أبو العلاء :

أين امرؤ القيس والعذارى إذ مال من تحته الغبيط
استنبط العرب في الموامي بعدك واستعرب النبيط(٣٩)

ثم يصفهم بالمبالغة في البحث عن الماء مرة، ويقابلهم بالأعراب مرة أخرى فيقول :

والموت حاسٍ ما تعيّف آجنا وتضيف الأعراب والأنباط
ولقد حفرت عن اليقين بخاصر ما كاد يبلغ حفره الأنباط(٤٠)

ويقول آخر :

وما طيّئ إلا نبيط تجمّعت فقالوا طيايا كلمة واستمرتِ(٤١)

ولمخلد الموصلي هجاء في رجل يقال له حبيب، استوحاه فيما يظهر من البائية السابقة (ضبّا وكلبا) يقول فيه ساخرا :

أنت عندي عربي ليس في ذاك كلامْ

إلى أن يقول :

ثم قالوا جاسمي من بني الأنباط حام
كذبوا ما أنت إلا عربي والسلام(٤٢)

وعلى العموم فمكانتهم الاجتماعية مضرب المثل في الدنو حتي قيل :

لــؤم النبيــــط ونخــوة العـــرب[٤٣]

و « دخل محمــد بن الفضل على والي الأهواز فسمعـه يقول : إذا كـان الحق ، استوى عندي الهاشمي والنبطي . فقال محمد بن الفضل : لئن استوت حالاتهما عندك فما ذلك بزائد النبطـي زينة ليست له ، ولا ناقص الهاشمي قـدرًا هو له ، وإنما يلحق النقص المسوِّي بينهما»[٤٤] . وحينما سب واحد آخر بقوله يانبطي ، رفع المسبوب بذلك قضيته إلى القاضي[٤٥] . وعن بعضهم أنه طُلب منه أن يأتي بشر النـاس ، فاستشـار صاحبـا لـه بأن الخوزي (الأهواز: خـوزستان) هـو شر الناس ، فقـال له صـاحبه : الخوزي ليس شر الناس ، ولكـن عليك بنبطي ولد زنى . فقـــال : نبّهتني ، لا يحتــاج أن يكـون ولـــد زنى ، بل يكفي أن يكـــون نبطيا[٤٦] . وفي مشادّة بين أحمد بن أبي دؤاد ، ومحمد بن عبـد الملك الزيّات عند الخليفـة الواثق قـال أحمد لمحمد : «أضـوي ، أي أسكت بالنبطيـة . فقال لـه : لماذا؟ والله مـا أنا بنبطي ولا بـدعِيٍّ . قال لـه : ليس فوقك أحـد يفضلك ، ولا دونك أحد تنزل إليـه فأنت مطرّح في الحالتين جميعا»[٤٧] ولم يقتصر أمر احتقار النبط على المحكومين من الناس ، بل تجاوزه إلى الحاكمين» دخل أبـو عباد ثابت ابن يحيى على المأمون ، وهو يختال في مشيته فقال المأمون :

زهـــو خـــراســـان وتيـــه النبط ونخـــوة الخـــوز وغـــدر الشرط

اجتمعت فيـك ومن بعــــد ذا أنـــــك رازي كثيــــر الغلط[٤٨]

وقد تعـرض الخوز والنبيط أيضا ، لاحتقـار بشار الفـارسي الأصل ، وأضاف إليهم الأعلاج ، حينما هجا أهل واسط ، قائلا :

أيَلتمس المعـــروف مـن أهل واسط وواسـط مأوى كل علـج وســـاقطِ

نبيط وأعـــلاج وخـــوز تجمّعـــت شرار عبــاد الله من كـل غــائط[٤٩]

ويلتقي ابن الرومي مع بشار في أن واسط مسكن أنباط، فيقول وهو بها متشوقا إلى سُرَّ مَنْ رأى:

فبُدِّلت منكنّ في واسط مساكن أنباط أهل القُرى(٥٠)

فإذا كان الفرس كأبي العتاهية وبشار، وابن الرومي من الرومان يفخرون على النبط، فإن ذلك، فيما يظهر، يدل على أن العرب ينظرون إلى الأمم المغلوبة نظرتين مختلفتين، فالأمم المغلوبة غير الذائبة لها نصيبها من الاحترام وللشعوبيين من هؤلاء نثر وشعر كثير ليس هذا محله في منازعة العرب الفخار، وبخاصة في العصر العباسي. أما الأمم المغلوبة المضمحلة في المجتمع، فليست بتلك عندهم، والشواهد على ذلك كثيرة، فليس النبط وحدهم يعانون من هذه النظرة، وإن كانوا هم الأكثر، من ذلك ما ورد في خطبة يزيد بن المهلب: «جاء أهل الشام ... أتاكم ... برابرة وصقالبة وجرامقة وأقباط وأنباط وأخلاط، أقبل إليكم الفلاحون والأوباش»(٥١) فالنبط من هؤلاء، ولكن لم يؤثر عنهم أنهم افتخروا بنسبهم، ولعل ذلك يرجع إلى عدد من العوامل من أهمها عدم وجود أمة ظهير لهم، ثم اختلاطهم بغيرهم من الأمم اختلاطا لم يدع لهم كيانا مستقلا.

● ● ●

الهوامش

(*) وفي هذا البحث بسط لغوي عن كلمة نبط .

١ - ديوان الأعشى : ص : ش، ابن بليهد : صحيح الأخبار: ٢/ ١٨٩ وذكر: أتيت النجاشي في داره (بدلا) من أرضه، ابن خميس : الأدب الشعبي في جزيرة العرب : ٣٩ وقال أيضا : أتين النجاشي في داره .

٢ - ديوان الأعشى : ٢٢٩

٣ - ديوانه : ٢٣١ ، هدارة : مصادر وتاريخ الجزيرة العربية (ندوة جامعة الرياض، المنعقدة في الفترة من ٥ - ١٠ جمادى الأولى ١٣٩٧هـ) ص ١/ ٣٤٦ .

٤ - الجاسر: في شمال غرب الجزيرة ٤٧١ . وانظر عن مكانة باهلة، المبرد، الكامل ٣/ ٣٧ - ٣٩ . وعن بني حنيفة واشتغالهم بالزراعة ٣/ ٣٦ . وابن عبد ربه، العقد الفريد ٣/ ٣٨٤ أهل اليمن حائك برد، ودابغ جلد .

٥ - ابن عبد ربه، العقد الفريد ٣/ ٣٦١ - ٣٦٢ .

٦ - عبيد، ديوانه ١٣٩ .

٧ - ابن منظور، لسان العرب (نبط) ٧/ ٤١١ - ٤١٢ ، الزّبيدي، تاج العروس (نبط) ٥/ ٢٩٩ - ٢٣٠ والبستاني (نبط) ٢/ ٢٣٤٩ - ٢٣٥٠ .

٨ - ابن السكيت، القلب والإبدال ٤٨ .

٩ - البلاذري، فتوح البلدان ٤١٧ .

١٠ - ابن عبد ربه، العقد الفريد ٤/ ٢٥٤ .

١١ - المرزوقي، شرح ديوان الحماسة ٤/ ١٨٢٥ - ١٨٢٦

١٢ - المرزباني، الموشح ٩٩ - ١٠٠ .

١٣ - الأنباري، تاريخ الأدباء ٦٥ .

١٤ - الجاسر، في شمال غرب الجزيرة ١٠٩ .

١٥ - ابن عبد ربه، العقد الفريد ٣/ ٣٦١ .

١٦ - المرتضى، أماليه ١/ ٢٦١ ، وسويد، معارك خالد بن الوليد ١٨٧ .

١٧ - ابن منظور: اللسان : نبط ٧/ ٤١٠ - ٤١٢ ، الزَّبيدي: تاج العروس : نبط ٥/ ٢٩٩ - ٢٣٠ ، وكوث ١/ ٦٤١ ، البستاني : البستان : نبط ٢/ ٢٣٤٩ .

١٨ - ذو الرمة، ديوانه ٣٣١ ، الكمالي : الشعر عند البدو ٦٨ ، ابن خميس : الأدب الشعبي في جزيرة

العرب ٣٨. ولكن مما يلفت النظر هذه الأوصاف: زرق لعلهم زرق العيون، سناط: قليلو شعر الوجوه. يغلب على الظن أنها أوصاف جاءتهم من اختلاط الدماء لتهاونهم في الأنساب، حيث زرقة العيون من الروم، وقلة شعر الوجه للجنس الصيني أو الزنجي، أو أنه ادّعاء شعري، فقد قيل: العرب يعادون الروم الزرق العيون، الصهب السِّبال، ثم توسّعوا فوصفوا أعداءهم بذلك، وإن لم يكونوا كذلك، انظر: المرتضى، أماليه ١/ ٥٠.

١٩ـ الصاوي: شرح ديوان الفرزدق ١/ ١٣٥.

٢٠ـ الجوهري، الصحاح ٤/ ١٣٦١. والبيت من شواهد النحاة.

٢١ـ مقاتل بن حبّان النبطي، انظر، السمعاني: الأنساب ٥٥٢.

٢٢ـ ابن عبد ربه: العقد الفريد ٥/ ٥١.

٢٣ـ المبرد: الكامل في اللغة والأدب ٢/ ٣٨٨ و ٢/ ٣٩٠.

٢٤ـ المصدر نفسه ٢/ ٢٩٧، وابن عبد ربه: العقد الفريد ٣/ ٣٦٤.

٢٥ـ الجوهري: الصحاح (جوف) ٤/ ١٣٤٠

٢٦ـ الجوهري: الصحاح (قرفص) ٣/ ١٠٥١

٢٧ـ الراغب الأصفهاني: محاضرات الأدباء، ومحاورات الشعراء ١/ ٤٢.

٢٨ـ الجاحظ: الحيوان ٣/ ٢٤٠.

٢٩ـ الصحاح (عكف) ٤/ ١٤٠٦، والتنوخي: القوافي ٨١ و٩٠. والفنزج: رقص تتشابك فيه الأيدي، انظر، ابن عبد ربه، العقد الفريد ٦/ ٣٤٦ والبيت من شواهد العروضيين.

٣٠ـ ابن السكيت: القلب والإبدال ٢٧ (والأحبوش: الجماعة، وعاط من عطا يعطو: إذا نظر نظرة خاصة، ومنه: **كأن ظبية تعطو إلى وارق السلم**)، والجوهري: الصحاح (حبش) ٣/ ١٠٠.

٣١ـ البلاذري: فتوح البلدان ١٦٤ ـ ١٦٦، ولعل الثائرين منهم من بقي منهم على نصرانيته (ص ١٧٠ وهم فرس وصقالبة وأنباط نصارى). وانظر، المبرد، الكامل ٢/ ٢٩٧، وابن عبد ربه، العقد الفريد ٣/ ٣٦٤.

٣٢ـ ابن السكيت، القلب والإبدال ٢١٤.

٣٣ـ مجنون ليلى، ديوانه ٣٣٠.

٣٤ـ الأصفهاني، الأغاني ٣/ ١٢٣.

٣٥ـ ابن الرومي، ديوانه ١/ ٢٩٩، وانظر أيضا ١/ ٣٧٩.

٣٦ـ ابن الرومي، ديوانه ١/ ٢٨٢.

٣٧ـ الجوهري، الصحاح (رجم) ٥/ ١٩٢٨ ـ ١٩٢٩. وهذا يشبه قول القرطاجني:
كما راطن الزنجُ النبيط أو القبطا. انظر، ابن عبد ربه، العقد الفريد ٣/ ٤٤. وقال علي، تاريخ العرب قبل الإسلام ٤/ ١٤: «ولقد شابت لهجتهم [يعني أهل الحيرة] رطانة نبطية» وفي ٤/ ١٦

«ولقد كان بعضهم يتكلم العربية برطانة ظاهرة . . . وهي التي عرفت بالنبط عند المسلمين» كأنه يعني بالنبط العامة الذين يتكلمون لغة عربيـة غير معربة ، ولكنها لا تحتاج إلى ترجمة إلى العربية ؛ لأنها عربيـة المفردات . ولعل الخفاجي ، ريحانـة الألبا ٢/ ٣٣٥ عناها بسخـريته في قولـه : «وقال بالشعوبية ، وفضّل النبطية على العربية» .

٣٨ ـ الراغب الأصبهـاني ، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعـراء والبلغاء ١/ ١٧ ويُـروى أهل العلاء . الكمالي : الشعر عند البدو ٦٨ ، ابن خميس : الأدب الشعبي في جزيرة العرب ٣٨ .

٣٩ ـ المعري : اللزوميات لشاعر الفلسفة ٢/ ٧٢ ، البستاني : البستان ٢/ ٢٣٤٩ ، الكمالي : الشعر عند البدو ٦٨ ، ابن خميس : الأدب الشعبي في جزيرة العرب ٣٨ .

٤٠ ـ المعري : اللزوميات لشاعر الفلسفة ٢/ ٧٥ .

٤١ ـ القفطي : إنباه الرواة : ٣/ ٣٠٠ وأنشده المفضّل الضبي بدون عزو . وكنت أظنه من هجاء الفرزدق للطرمّـاح ولكنني لم أجده فيه ، ابن دريـد : الجمهرة ٣/ ٤٦٥ في معنى الشوية (البقيـة) أورد هذا البيت :

همُ شرّ الشوايا من ثمودٍ وعوفٌ شرُّ منتعلٍ وحَافِ

فالنسبة إلى ثمود مسبّة أيضا .

٤٢ ـ ابن عبـد ربه : العقـد الفريـد ٤/ ٢٧٠ . أما نسبتهم إلى حـام فليس بمسلّم ، انظر حِتّي وآخـر ، تاريخ العرب ٢١٣ .

٤٣ ـ الثعالبي : ثمار القلوب في المضاف والمنسوب ١٦١ .

٤٤ ـ ابن عبد ربه : العقد الفريد ٣/ ٢٧٦ .

٤٥ ـ ابن منظور: لسـان العرب (نبط) ٧/ ٤١١ ، والـزَّبيدي : تاج العـروس (نبط) ٥/ ٢٩٩ (وكوث) ١/ ٦٤١ .

٤٦ ـ الجاحظ : الحيوان ٣/ ٢٢١ .

٤٧ ـ ابن عبد ربه : العقد الفريد ٤/ ١٣٩ .

٤٨ ـ الثعالبي : ثمار القلـوب ٢٣٨ . وعن نظرة القدامى إلى الشرط ، انظر: المرتضى ، أمـاليه ١/ ١٦٩ كان والد عمرو بن عُبيد شرطيا ، فقالوا عن أبيه : هذا شر الناس ولد خير الناس .

٤٩ ـ بشار، ديوانه ١٥٠ .

٥٠ ـ ابن الرومي ، ديوانه ١/ ١٢٥ .

٥١ ـ ابن عبد ربه ، العقد الفريد ٤/ ٢١٤ ، وانظر، الجوهري ، الصحاح (خضرم) ٥/ ١٩١٤ .

المصادر والمراجع

١ ـ الأصفهاني، أبو الفرج
الأغاني، مطبعة التقدم بمصر (بدون تاريخ)

٢ ـ الأعشى الكبير، ميمون بن قيس
ديوانه، تحقيق: محمد حسين، المطبعة النموذجية بمصر (من غير تاريخ)

٣ ـ الأنباري، أبو البركات، عبد الرحمن بن محمد
تاريخ الأدباء النحاة المسمى (نزهة الألباء في طبقات الأدباء)
بعناية: علي يوسف (بدون تاريخ).

٤ ـ البستاني، عبد الله
البستان، المطبعة الأمريكانية ـ بيروت ١٩٣٠م.

٥ ـ بشّار بن برد.
ديوانه، تحقيق: السيد بدر الدين العلوي، دار الثقافة ـ بيروت، تاريخ المقدمة، سبتمبر ١٩٦٣م.

٦ ـ البلاذري، أبو الحسن
فتوح البلدان، تعليق، رضوان محمد رضوان، المكتبة التجارية الكبرى بمصر مطبعة السعادة بمصر ١٩٥٩م.

٧ ـ ابن بليهد، محمد بن عبد الله
صحيح الأخبار عمّا في بلاد العرب من الآثار، مطبعة السنة المحمدية بمصر، ١٣٧١ هـ ـ ١٩٥١م.

٨ ـ التنوخي، أبو يعلى عبد الباقي بن المحسّن
القوافي، تحقيق: عمر الأسعد، ومحيي الدين رمضان، دار الإرشاد ـ بيروت الطبعة الأولى، ١٣٨٩هـ ـ ١٩٧٠م.

٩ ـ الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن إسماعيل
ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، مطبعة دار نهضة مصر للطبع والنشر ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٥م.

١٠ ـ الجاحظ، عمرو بن بحر
الحيوان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٨٥ ـ ١٣٨٩هـ.

١١ ـ الجاسر، حمد.

في شمال غرب الجزيرة، مطبعة اليمامة، الرياض، الطبعة الأولى ١٣٩٠هـ.
١٢ ـ الجوهري، إسماعيل بن حمّاد.
الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، مصر ـ الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.
١٣ ـ حتّي، فليب، وجبرائيل جبور
تاريخ العرب، دار غندور للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، الطبعة السابعة ١٩٨٦م.
١٤ ـ الخفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر
ريحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، مطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر، الطبعة الأولى ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٧م.
١٥ ـ ابن خميس، عبد الله
الأدب الشعبي في جزيرة العرب، مطبعة الترقي ـ دمشق الطبعة الثانية ١٣٧١هـ ـ ١٩٥٢م.
١٦ ـ ابن دريد، محمد بن الحسن
جمهرة اللغة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر آباد، طبعة أولى ١٣٤٥هـ.
١٧ ـ الراغب الأصفهاني، أبو القاسم حسين بن محمد
محاضرات الأدباء، ومحاورات الشعراء والبلغاء، المطبعة العامرية الشرقية بمصر (بدون تاريخ).
١٨ ـ ابن الرومي، أبو الحسن على بن العباس بن جريج
ديوانه، تحقيق: حسين نصار، مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.
١٩ ـ الزَّبيدي، محمد مرتضي
تاج العروس من جواهر القاموس، دار صادر وبيروت ١٣٨٦ هـ ـ ١٩٦٦م.
٢٠ ـ ابن السكّيت، يعقوب
القلب والإبدال (ضمن الكنز اللغوي، تحقيق أوغست هفنر) المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٠٣م.
٢١ ـ السمعاني، أبو سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور
الأنساب، اعتنى بنشره: د. س. مرجليوث، مكتبة المثنى (أوفست) ١٩٧٠م.
٢٢ ـ سويد، ياسين
معارك خالد بن الوليد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، طبعة (٣) ١٩٨١م.
٢٣ ـ الصاوي، عبد الله.
شرح ديوان الفرزدق، مطبعة الصاوي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٥٤هـ ـ ١٩٣٦م.
٢٤ ـ ابن عبد ربه، أحمد.
العقد الفريد، تحقيق عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى

١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٣م.

٢٥ ـ عَبيد بن الأبرص
ديوانه، تحقيق: حسين نصار، الطبعة الأولى ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٧م.

٢٦ ـ علي، جواد.
تاريخ العرب قبل الإسلام، مطبعة المجمع العلمي العراقي ١٣٧١هـ ـ ١٩٥٤م.

٢٧ ـ القفطي، جمال الدين علي بن يوسف
إنباه الرواة على أنباء النحاة، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٥م.

٢٨ ـ الكمالي، شفيق
الشعر عند البدو، مطبعة الإرشاد ـ بغداد، تاريخ المقدمة ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م.

٢٩ ـ المُبرِّد، محمد بن يزيد
الكامل في اللغة والأدب، الناشر: مكتبة المعارف ـ بيروت (بدون تاريخ)

٣٠ ـ مجنون ليلى
ديوانه، جمع وتحقيق، عبد الستار أحمد فراج، دار مصر للطباعة ـ القاهرة، (بدون تاريخ).

٣١ ـ المرتضى، علي بن الحسين
أماليه (غرر الفوائد، ودرر القلائد) تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر، الطبعة الأولى ١٣٧٣ هـ ـ ١٩٥٤م.

٣٢ ـ المرزباني، أبو عبد الله محمد بن عمران
الموشّح في مآخذ العلماء على الشعراء، المطبعة السلفية، القاهرة ١٣٤٣هـ.

٣٣ ـ المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن.
شرح ديوان الحماسة، تحقيق: أحمد أمين وعبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة، طبعة ثانية ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٨م.

٣٤ ـ المعري، أبو العلاء.
اللزوميات لشاعر الفلسفة وفيلسوف الشعراء، تحقيق: أمين عبد العزيز الخانجي، مطبعة التوفيق الأدبية بمصر ١٣٤٢هـ.

٣٥ ـ ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر وبيروت ١٩٥٥م ـ ١٣٧٣هـ.

٣٦ ـ هدارة، مصطفى
مصادر وتاريخ الجزيرة العربية (ندوة جامعة الرياض المنعقدة في الفترة من ٥ ـ ١٠ جمادى الأولى ١٣٩٧هـ). مطابع جامعة الرياض ١٣٩٩ ـ ١٩٧٩م.

نقوش معينية من العُلا

د. عبد الله آدم نصيف

لقد وجدت هذه النقوش في الجزء الجنوبي من قمة جبل الخريبة المطل على تلعة الحماد والمسمى بذلك نسبة إلى خرائب مدينة ديدان القديمة المعروفة حاليا بالخريبة وليست هذه المرة الأولى التي ينسب فيها هذا الجبل لهذا المكان، فقد عرف قديما باسم جبل ديدان عندما كانت هذه المدينة عامرة وذلك حسبما ورد في النصوص اللحيانية[1] وقد سبقت الإشارة إلى مجموعة من المنشآت في أعلى الجبل واكتشاف عدد من النصوص اللحيانية والمعينية ومن ضمنها هذه النقوش موضوع البحث والتي لم تسبق دراستها[2] ولسنا هنا بصدد الحديث عن هذه المنشآت أو الحديث عن تاريخ ديدان إلا أنه تجدر الإشارة إلى الوجود المعيني في هذه المدينة والذي يبدو واضحا في ذكر عدد من أسماء العائلات والقبائل المعينية التي ربما ظلت تقطن مدينة ديدان حتى بعد انحسار النفوذ المعيني عنها وسواء كان هذا النفوذ سياسيا وتجاريا أم تجاريا فقط فإننا أيضا هنا

لسنا بصدد مناقشة هذه المسألة المتفرعة من اختلاف وجهات النظر بين الباحثين حول تحديد فترة السيطرة المعينية على ديدان والتي ما فتئ الخلاف بشأنها قائما .

ولعل في نشر المزيد من النصوص المعينية المسجلة هناك ما يسهم في زيادة المعرفة عن المعينيين وفترة سيطرتهم على ديدان وأود أن أشير إلى أن النقش رقم (١) منقور بشكل واضح على واجهة صخرة رملية يرتكز عليها طرف الجدار أو الجسر الغربي الذي يربط القمة الغربية مع القمة الوسطى بينما نقرت مجموعة النقوش الأخرى على الواجهة الصخرية الغربية للقمة الوسطى إلى الجنوب من طرف الجسر الشرقي (انظر الخريطة رقم ١ واللوحات ١ , ٢ , ٣) .

النقش رقم (١) :

النص : ١ ـ ت ى م

٢ ـ ذ ب ن و

٣ ـ د / ذ ع م ر

٤ ـ ت ع / س ت ع ن

٥ ـ ن ك ر ح

الترجمة : ١ ـ تيم

٢ ـ ذو (من آل) بن ود

٣ ـ ذو (من قبيلة) عم رتع

٤ ـ استعان

٥ ـ (بالإله) نكرح

الوصف :

يتكون هذا النقش كما هـو واضح من خمسة أسطر وقد نقشـت حروفه بشكل غائر وسليـم مما جعل قـراءته سهلة ويسيرة ومـا احتوى عليـه النقش من طلب العون أو الاستعـانة بـالإله نكـرح تجعل تصنيفـه بين مجموعـة النقوش العـربية القديمة، ضمن نقوش الطلب والرجاء[٣].

الدراسة :

تيم : اسم علم ورد في النقـوش المعينيـة أكثـر من خمس مـرات كما ورد في النقوش الثمودية[٤] والحضريـة[٥] وكـذلك في النقوش النبطيـة ولكن بإضافـة حرف الواو في آخر الاسم[٦] كما هو ملاحظ في كتابة الأسماء النبطية وهذا الاسم معروف بين القبـائل العربية منذ عصر مـا قبل الإسلام وحتى يومنا هـذا فهو في قريش وينتسب إليه رهط الخليفة الراشد أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - وهو تيم بن مرة، وهنـاك تيم بن عبد مناة من مضر وتيم بن شيبـان من بكر وتيم بن ثعلبة من طيئ وتيم الـلات في الخزرج من الأنصار وتيم الله في النمـر بن قاسط ومعنى تيم الله كما جـاء في الصحاح عبـد الله وأصلـه من قولهم تيمـه الحب أي عبَّده وذلله، فهو تيم[٧].

ذو بن ود : ذو في العربيـة من الأسماء الخمسة وهي مفرد تضـاف إلى غير ياء المتكلم ومعناها صاحب وفي القرآن قوله تعالى: ﴿**ذو مـرة فاسـتوى**﴾ وتستخـدم في النقوش المعينيـة بعد اسـم الشخص كأداة تسبق اسم العائلـة أو العشيرة أو القبيلة التي ينتسب إليهـا والمعنى هنا أن تيم هـذا هو من آل بن ود، وبن ود هنـا يمثل اسم العـائلة وربما اسم العشيرة، فـالعـائلـة تتطور عـادة إلى عشيرة ويظل أفرادها يحملـون نفس الاسم، فالكاتب هنا وهـو تيم لم يذكر اسم أبيه بل تخطاه إلى اسم الشهـرة وهو الاسم العائلي حسب العادة المتبعـة حاليا في

الجزيرة العربية والاسم العائلي «بن ود» يتكون من أداة البنوة «بن» واسم الإله المحب إله القمر عند المعينيين[٨]، وهذا النمط من الأسماء التي تنسب للإله معروفة ومنتشرة بشكل ملحوظ عند الشعوب السامية الأخرى فقد ورد في النقوش الآرامية القديمة **ب ر هـ د د**[٩]، وفي التدمرية **ب ر ن ب و**[١٠]، وفي الصفوية **ب ن ال هـ ى** هذا بالإضافة إلى الجماعات العربية الأخرى في جنوب الجزيرة العربية كالأوسانيين والسبئيين والحضرميين والقتبانيين، فهؤلاء جميعا يعتبرون أنفسهم أبناء للآلهة[١١].

ذو عم رتع : «ذو» سبق شرحها و«عم رتع» اسم قبيلة وقد عرف أيضا كاسم عائلة معينية شمالية لعبت دورا بارزا في مملكة معين[١٢] وهو اسم مركب من كلمتين «عم» و«رتع» فالأولى اسم إله معروف لكبير آلهة قتبان وهو إله القمر ويرى الغول أنه إله المطر وقد ورد لفظ «عم ذو عذبه» في نقش جنوبي مما يدل على أنه إله الكلأ[١٣] وأما الكلمة الثانية فتعني لها وتنعم والرتع الرعي في الخصب[١٤] ويقترح كاسكل ربط كلمة رتع هذه بمعناها في الحبشية وهو الصادق الأمين، البار المستقيم[١٥] وبذلك يكون معنى الاسم العم (الإله) الصادق بينما يقترح جوسين وسافيناك أن المعنى هنا لهذه الكلمة هو الرتع في المراعي الخصبة مما يشير إلى أن الإله عم هو إله المراعي[١٦].

ستعن : وهي فعل ماض بمعنى استعان وقد ورد في النقوش المعينية الأخرى بهذه الصيغة[١٧] والسين أداة تسبق عادة الأفعال في اللهجة المعينية مثل سحدث بمعنى أحدث وسقنت بمعنى قدم وهي تماثل حرف الهاء في اللهجة السبئية[١٨] ولكن للأنصاري رأي مخالف لما ذكر بشأن استخدام حرف السين هنا فهو يعتقد أن العرب في تلك الفترة لم يحتاجوا إلى كتابة الألف وذلك لقدرتهم على البداية بالتسكين، ولعل الأنصاري محق في ذلك إلى حد ما، فنحن ما زلنا

نسمع بعض الناس في الجزيـرة العربية من ينادي الأسماء محمـد ومبارك وحسين وسعود ونوير. . إلخ بقوله: امحمد، امبارك، احسين، اسعود، انوير، كما لفت الأنصاري النظر إلى أن الفعل استعان قد ورد هنـا بصيغة الفعل المتعدي مع أنه من الأفعال اللازمـة كما هو معروف في قواعـد العربية(١٩)، وعلى أي حـال فإن المعنى هنا أن تيم قد طلب العون من نكرح.

نكرح: اسم إلهة الشمس عند المعينيين وهـو اسم غريب وغـامض كما أشار إلى ذلك ديتلف نلسون وهذا بخـلاف اللفظ الذي يطلق على إلهة الشمس عند السبئيين وهو ذات حميم أي ذات الحرارة المتقدة(٢٠) ويماثل نكرح عند المعينيين م ك ر و آلهة الشمس عند الأشوريين(٢١).

تعليق: لقد نقـرت أمام النص صورة إنسان يجلس على أريكـة وكأنه يحمي النص من عبث العابثين ممـا يوحي بأنه يمثل المعبودة نكـرح ومثل هذا الاعتقاد معـروف فيما يبدو عنـد المعينيين وذلك بوضـع رمز الإلـه ود ممثلا بـرسم دائرتين تمثلان القمر على شواهد القبور(٢٢) وفكرة حماية الآلهة للنصوص نجـدها أيضا عند الأنباط الذين يسألون الآلهة معـاقبة كل من يحاول المساس بالنص المكتوب سواء بزيادة أو تغيير(٢٣).

النقش رقم (٢):

النص (١) ت ى م ذ ب ن ود

(٢) ذ ع م ر ت ع

الترجمة (١) تيم ذو (من آل) بن ود

(٢) من قبيلة عم رتع

الدراسة : لم يكتب هذا النقش بنفس الوضوح الذي كتب به النقش الأول ويبدو واضحا أن صاحب هذا النقش هو نفسه صاحب النقش الأول حسبما يدل عليه الاسم ويؤيد ذلك وجود رسم لصورة إنسان ومثل هذا نجده في النقش الأول غير أنه فيما يبدو نظرا لضيق المساحة على الصخرة بسبب وجود نقوش أخرى كتبت فيما نعتقد من قبل فإن تيم هذا لم يتمكن من إتمام كتابته وانتقل إلى مكان آخر مجاور لا يبعد عنه سوى بضعة أمتار ونقش النص كاملا وواضحا ونقر رسم تلك الصورة حسب الطريقة التي أرادها .

النقش رقم (٣) :

النص : أوس / ض ف ج ن

الترجمة : أوس ضفجن

الدراسة :

أوس : لغة العطاء وهو اسم علم مفرد معروف بين القبائل العربية ويعني عطية الإله[٢٤] وهو من الأسماء المعروفة عند المعينيين فقد ظهر في نقوشهم أكثر من ٢٢ مرة[٢٥] كما ظهر في النقوش الصفوية[٢٦] وكذلك في النقوش الثمودية[٢٧] وقد ظهر في النقوش التدمرية **أ و ش ى** بدلا من أوس[٢٨] وكثيرا ما ورد اسما مركبا مقرونا باسم الإله حيث نجده مثلا في اسم كبير معين بتمنع وهو أوس ال بن لحيعت ذو روين[٢٩] ونجده كذلك في نقوش لحيانية وديدانية من العلا[٣٠] وفي النقوش النبطية ظهر باسم **أوس ال هـ ى**[٣١] .

ض ف ج ن : هذه الكلمة غريبة ولم أجد لها في المعاجم اللغوية التي اطلعت عليها تفسيرا لها وقد وردت في نقش معيني آخر وجد في نفس الموقع مسبوقة بالأداة ذو بعد الاسم **أوس** مما يدل على أنها اسم لعائلته أو لقبيلته

حسب مدلول هذه الأداة كما ورد اسم أ و س ض ف ج ن في نقش معيني ثالث من نفس الموقع ولكن بدون استخدام الأداة ذو المذكورة(٣٢).

النقش رقم (٤) :

النص : ع ب د ل هـ / ذ ع أ م ن

الترجمة : عبد الإله من بني عأمن

الدراسة :

ع ب د ل هـــ : اسم علم مركب من كلمتين هما (عبد) و(له) وهو من الأسماء النادرة في النقوش المعينية حيث لم يرد حسب علمنا إلا مرة واحدة(٣٣) وقد ورد هذا اللفظ عند الثموديين كاسم علم(٣٤) وجاء في الآرامية القديمة اسم مشابه له وهو ع ب د ل ت بمعنى عبد اللات(٣٥) كما ورد مثل ذلك في التدمرية(٣٦) أما في الصفوية فقد جاء بصيغة ع ب د ا ل(٣٧) وفي الحضرية ورد ع ب د ل هـ أ(٣٨) وكلها تحمل معنى الاسم المعروف عبد الإله أو عبد الله.

ذ ع أ م ن : عأمن لابد وأن تكون اسما لعائلة أو قبيلة وذلك لأنها مسبوقة بكلمة ذو وهي تظهر حسب معلوماتنا للمرة الأولى وإذا كانت النون الأخيرة للتعريف فربما تماثل في الاسم قبيلة عوم في العراق(٣٩) وقد ورد لفظ عوم كاسم قبيلة في النقوش الصفوية مسبوقا بالأداة آل(٤٠) وإذا جعلنا الفتحة فوق حرف العين فتحة ممدودة وحذفنا حرف النون من آخر الكلمة فإن الكلمة تصبح عائم وهي اسم صنم لأزد السراة(٤١).

النقش رقم (٥) :

النص : م ع و د / ذ ب ر ن



الترجمة : معاود ذو برن

الدراسة :

م ع و د : اسم علم وأصله فيما يبدو معاود بـزيادة ألف ممدودة وبضم أوله وكسر آخره ومعنـاه الشجاع الـذي لا يمل المراس وهذا الاسـم (معاود) مـا برح معروفـا حتى الآن [٤٢] ولا أدري مـا إذا كـان قد ظهـر هـذا الاسم في النقـوش المعينية من قبل فالاسم الذي ظهر عند المعينيين ع و د[٤٣] كما ظهر اسم **ع و د أل** و**ع و د ت** عند السبئيين[٤٤]. وكل هذه الأسماء مشتقة من عـاد إليه يعود عودة وعودا ، وعلى أي حال فإن ما يعرفـه الكاتب من هذه الأسماء في الوقت الحاضر في وسط الجزيرة العربية وشمالها هو **عودة وعواد بتشديد** الواو كلاهما للمذكر.

ذو برن : ذو أداة النسب إلى العـائلـة أو القبيلة كما سبق شرحهـا وبـرن اسم العائلة أو القبيلـة التي ينتسب إليها معاود المذكور وقـد ورد لفظ برن كاسم علم في النقوش العربية القديمة[٤٥] كما ورد لفظ ذات برن كأحد أسماء آلهة الشمس عند السبأيين[٤٦].

النقش رقم (٦) :

النص : ت أ ل

ي ف ع ن

الترجمة : تأل (من قبيلة) يفعان

الدراسة :

ت أ ل : اسم علم اشتق من التؤلة بمعنى الداهية وهو ابن الأعرابي [٤٧] وقد ورد في النقوش الصفوية والتولة[٤٨] بكسر التاء وفتح الواو ورد ذكرها في الحديث عن الرقى والتمائم التي نهى عنها الرسول ﷺ وهي من السحر[٤٩] والتال صغار

النخل وفسلاتها. واحدتها تالة ومحمد بن أحمد بن تولة محدث(٥٠).

ى ف ع ن : يفعان اسم عائلة أو قبيلة معينية ورد في ثلاثة وعشرين نقشا معينيا وأربعة نقوش لحيانية نشرها جوسين وسافيناك ضمن النقوش المكتشفة في العلا(٥١) كما ورد هذا الاسم أيضا في أربعة نقوش معينية أخرى وجدت في هذا الموقع الذي وجد فيه هذا النقش(٥٢) وكان ثلاثة من أفراد هذه العائلة أو القبيلة على الأقل قد تولوا منصبا كبيرا (والي أو رئيس جالية) معين في ديدان(٥٣) مما يدل على أهمية الدور الذي لعبته هذه القبيلة في الحياة السياسية والاجتماعية في ديدان.

النقش رقم (٧) :

النص : ع و ض ل هـ.

ذ ع م ر ت ع.

الترجمة : عوض الله أو عوض الإله من قبيلة عم رتع.

الوصف : نقر هذا النقش في الركن الأسفل للصخرة عن يمين النقوش ٣ و٤ و٥ وأحرفه واضحة وسهلة القراءة باستثناء الحرف الرابع الذي ربما يكون جيما فإن كان كذلك فالقراءة الصحيحة تصبح حينئذ **عوض جاه** ولكن نظرا لعدم ظهور هذا الاسم في النقوش المعينية الأخرى حسب معلوماتنا فإننا نرجح القراءة الأولى.

الدراسة :

ع و ض ل هـ : عوض اسم علم ويعني بدل أو خلف وهو اسم معروف ومنتشر إلى يومنا هذا وقد ورد في النقوش الثمودية(٥٤) واللحيانية(٥٥) كما ورد

لفظ عوض بتسكين الواو عند ابن الكلبي كاسم صنم لبكر بن وائل(٥٦) وقد ورد في هذا النقش المعيني مقروناً بحرفي اللام والهاء: **ل هـ!** التي يعتبرها الباحثون بمعنى الله، والمعروف أن لفظ **ل هـ** ورد في عدد من النقوش الشمالية(٥٧) لذلك فإن اسم عوض الله يعني أن العوض أو الخلف جاء من الله، لذلك فإنه من المحتمل أن صاحب الاسم قد ولد بعد فقدان أخيه ففرح والداه به فسمياه عوض الله وهذا الاسم ومثله عوض الكريم ما برح معروفاً إلى يومنا(٥٨).

ذ ع م ر ت ع : عم رتع، اسم لعائلة أو قبيلة معينية يبدو من ورود اسمها في عدد من النقوش المكتشفة في العلا أنها من أكبر الأسر أو القبائل المعينية القاطنة في ديدان فقد ورد اسمها في العلا فيما لا يقل عن ست عشرة مرة(٥٩) من ضمنها خمسة نقوش أخرى وجدت في هذا الموقع فقط(٦٠).

● ● ●



(١) انظر النص اللحياني رقم ٤١ المنشور في :
A. Jaussen and R. Savignac, Mission Archeologique en Arabie vol. II (La Societe des Fouilles Archeologiques, Paris, 1914),p
وانظر قراءته بالعربية الحالية في :
عبد الرحمن الطيب الأنصاري وآخرون، **مواقع أثرية وصور من حضارة العرب في المملكة العربية السعودية العلا ـ الحجر** (جامعة الملك سعود، ١٩٨٤م)، ص ١٤.

(٢) A.A Nasif, Al Ula, An Historical and Archaeological survey with Special Reference to its Irrigation System (King Saud Univ., Riyad, 1988), PP. 22-4

(٣) تقسم نقوش المسند الجنوبي إلى خمسة أصناف، مثل نقوش العبادات ونقوش المعاملات ونقوش المنشآت العامة والخاصة وغيرها وللمزيد حول هذا الموضوع انظر يوسف محمد عبد الله «عم تتحدث النقوش اليمنية القديمة» **النقائش والكتابات القديمة في الوطن العربي** (تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٨م) ص ٦٤ ـ ٨٤.

(٤) G. Harding. **An Index and concordance of pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions** (Toronto: Near and Midle East Series 8, 1971), p.141

(٥) S. Abbadi., **Die personennamen der Inshriten aus hatra** (Univesitat zu Tubingen, 1982), P. 173

(٦) J. Cantineau., **Le Nabateen** (Paris: Librairie Ernest Leroux, 1930), P. 155

(٧) إسماعيل بن حماد الجوهري. **الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية**، أجزاء تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ج٥ (القاهرة، ١٩٨٢) مادة تيم.

(٨) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج ٦ (بيروت: دار العلم للملايين، مكتبة النهضة، ١٩٧٦م) ص ٢٩٢، انظر كذلك :

G. Ryckmans., **Les Noms Propers sud smitique** (Lourain: Bibliothique du Museonz, 1934 - 1935), P.10

(٩) M. Maraqten, **Die Semitishen Personennamen in den und alt- Reichsaramaischen inschriften aus Vorderasien** (Zurich: Georg olms Verlag, 1988), P.143

(١٠) J. Stark. **Personal Names in Palmyrene Inscriptions,** (Oxford: The Clarendon Press, 1971), P.79

(١١) Harding, P. 118.

(١٢) لقد كان أحد أعضائها و هـ ب ا ل من العاملين في البلاط الملكي انظر:
A. Jaussen, and R. Savignac., Vol. I, (Paris: 1909)

(١٣) انظر محمد عبدالقادر بافقيه، كريستيان روبان، «نقش أصبحي من حصي» **ريدان (١٩٧٩)** ص ١٧ وللدكتور عبد الرحمن الأنصاري، ملاحظات خاصة سجلها للكاتب يعتقد فيها أن سبب القول بأن عم هو إله المطر أو إله الكلأ، إنما جاء من كلمة رتع لا لأن كلمة عم نفسها تدله على هذا المعنى، فقد وصف عم بأوصاف أخرى مثل عم يثع وفي اعتقاد الأنصاري أن عم تعني الإله القريب لقرابة العم للإنسان.

(١٤) في العربية رتعت الماشية إذا جاءت وذهبت إلى المراعي انظر أبا بكر محمد حسن بن دريد الأزدي البصري، **جمهرة اللغة** ج ٣ (بيروت: دار صادر ١٣٤٥هـ) ص ١٥٢.

(١٥) W. Caskel., **Lihyan und Lihyanisch.**, (Arbeitsgemeinsch - aft fur Forschung des Landes Nordrhein - Westfalen)
Heft 4, Abh., Cologne und Opladen (1953), p. 143.

انظر أيضا
W. Leslau., **Comparative Dictionary of Ge ez (Classical Ethiopic) with an-index of Semitic root.**, (Wiesbaden: OHo Harrassowitz, 1987), p. 47

(١٦) Jaussen and Savignac, Vol. II, PP. 260 - 1

(١٧) J. Biella., **Dictionary of Old South Arabic: Sabaean Dialect.**, (Chico: Scholars Press, 1982), PP. 358 - 9

(١٨) أ. ف. ل. بيستون، «لغات النقوش اليمنية القديمة نحوها تصريفها» في **مختارات من النقوش اليمنية القديمة** (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٥م) ص ٨٩.

(١٩) عبد الرحمن الأنصاري، أستاذ الآثار في جامعة الملك سعود بالرياض، ملاحظات سجلها للكاتب بصفة خاصة على مسودة البحث.

(٢٠) د. نلسون وآخرون، التاريخ العربي القديم، ترجمه واستكمله فؤاد علي (القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٥٨) ص ٢١٧.

(٢١) Ryclmans, P.22، وانظر أيضا جواد علي، ج ٦، ص ٣٠٠ ـ ٣٠١.

(٢٢) عبد الرحمن الطيب الأنصاري، **«قرية» الفاو صورة للحضارة العربية قبل الإسلام في المملكة العربية السعودية** (جامعة الرياض، ١٩٨٢) ص ٦٦.

(٢٣) Jaussen and Savignac, Vol. I, **Nab. No . 19** وانظر كذلك عبد الرحمن الأنصاري وآخرون، **مواقع أثرية**، ص ٣٣.

(٢٤) جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، **لسان العرب**، ج ١ (بيروت، دار صادر ١٩٥٥) ص ١٢٩.

(٢٥) **Harding, Index,** P.84
عبد الرحمن الطيب الأنصاري «كتابات من قرية الفاو» **مجلة كلية الآداب ـ** جامعة الرياض،



المجلد ٣ (١٩٧٤) ص ٤١ .

(٢٦) F.Winnett, and G. Harding, **Inscriptions from Fifty Safatic Cairns,** (Toronto: Near and Middle East Series, 1976) Nos: 2181, 1184

(٢٧) A. Van den Branden., **Les Inscriptions Thamoudeennes** (Louvain: 1950), PP. 227, 267

(٢٨) Stark, P.66

(٢٩) محمد عبد القادر بافقيه، وكريستيان روبان «نقش اصبحي من حصي»، **ريدان ٢** (١٩٧٩م) ص ١٩ .

(٣٠) F. Winnett, W. Reed., **Ancient Records From North Arabia** (University of Toronto press, 1970), p. 125.

(٣١) Cantineau, P. 58

(٣٢) Nasif, Plates XXVI and XXVII

(٣٣) Harding, **Index,** P.400

(٣٤) محمود محمد الروسان، **القبائل الثمودية والصفوية**: دراسات مقارنة (الرياض: عمادة شئون المكتبات ـ جامعة الملك سعود، ١٩٨٧م) ص ٤٢٥ .

(٣٥) Maraqten, P. 192

(٣٦) Stark, P. 102

(٣٧) Winnett and Harding, No: 961

(٣٨) Abbadi, P. 139

(٣٩) عمر رضا كحالة، **معجم قبائل العرب القديمة والحديثة** ج٥ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م) ص ٨٧ .

(٤٠) الروسان، ص ٣٤١ .

(٤١) ابن الكلبي (هشام بن محمد السائب) كتاب **الأصنام** (القاهرة، الدار القومية، ١٩٦٤م) ص ٤٠ .

(٤٢) الجوهري، ج ٢، ص ٥١٤ .

(٤٣) Harding, Index, p.449 ، ويطابق الاسم العربي العود انظر Y. Abdallah, **Die Personennamen: in al-Hamadan's al-Iklil Un Parallelen in den Allsu Arabischen Inschriften:ein Beitrag zur jemeniti schen Namengebung,** Tubingen: Inaugural Dissertation (1979), p. 79.

(٤٤) Harding, **Index**, P. 447.

(٤٥) حيث وردت مرتين في القتبانية والصفوية ومرة واحدة في اللحيانية والثمودية والمعينية والسبئية والحضرمية انظر: Harding, **Index,** p . 103

(٤٦) د. نلسون، ص ٢١٧

(٤٧) ابن منظور، ج ١١ ، ص ٧٦ مادة تأل .

(٤٨) Harding, **Index,** p . 127 سليمان الذييب ، نقوش صفوية جديدة من دار الجوف للعلوم تحت النشر.

Winnett and Reed, p.121.

(٤٩) أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي ، غريب الحديث ، ج ٢ (دار الكتب العلمية ، بيروت ١٩٨٦ ص ١٩٠ .

(٥٠) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي ، القاموس المحيط (مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٩٨٧م، ص ١٢٥٥ .

(٥١) Harding, **Index,** P. 680.

(٥٢) Nasif, Plates: XXVII, XXXVII, XXXIX.

(٥٣) **Repertoire Deplgrphie Semitique,** Nos: 3022: 1, 3346:8.

(٥٤) Ryckmans, P. 161.

(٥٥) Harding, **Index,** P. 448.

(٥٦) انظر الجوهري ، ج، ص ١٠٩٣ .

(٥٧) مثل اسم العلم ع ب د ل هـ الذي ورد في النقوش الصفوية والثمودية ، انظر Harding, **Index,** P. 400.

(٥٨) ويتضح ذلك من الاطلاع على قائمة الأسماء في دليل هاتف الرياض عاصمة المملكة العربية السعودية لعام ١٩٩٠/ ١٩٩١م .

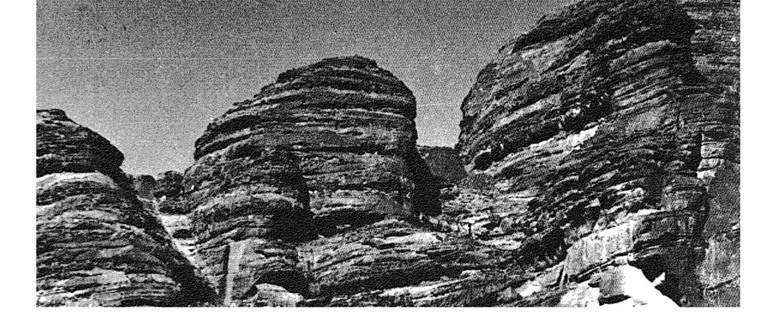
(٥٩) Harding, **Index,** P. 437.

(٦٠) Nasif, Plates, XXIV, XXV, XXVII, XXXVI - XXXVII.

(*) يشكر الكاتب كلا من الدكتور عبد الرحمن الأنصاري عميد كلية الآداب وأستاذ الكتابات العربية القديمة في قسم الآثار والدكتور سليمان عبد الرحمن الذييب أستاذ الكتابات العربية القديمة المساعد في قسم الآثار أيضا بجامعة الملك سعود على قراءتها لهذا البحث .

سكة حديد الحجاز
وادي المعتدل
موقع ديدان
جبل ديدان
النقوش
أدرج
تلعة الحماد
العلا

خريطة العلا وموقع مدينة ديدان القديمة



لوحة (٢)

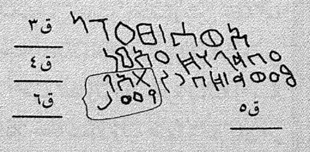
صورة لجبل الخريبة المطل على تلعة الحماد، وتوجد النقوش موضوع الدراسة بين القمة الوسطى والقمة الغربية على اليسار في الصورة.

لوحة (٢)

لوحة (٣)

نقش ١

ق٢



ق٧



خصائص مناطق الالتحام الحضري بالسعودية مع دراسة خاصة لحالة «الهفوف - المبرز»

د. صلاح عبد الجابر عيسى

تعود فكرة هذه الدراسة إلى أوائل سنة ١٩٨٥م (١٤٠٥هـ) حينما أشرف الباحث على رحلة جغرافية من كلية العلوم الاجتماعية بالرياض إلى منطقة الأحساء، وكان من اللافت للنظر أن حضر المنطقة يتألف من مدينتين متقاربتين جدا هما الهفوف والمبرز، أوضحت الدراسة الميدانية التحامهما في عدد من المواضع، وحيال ذلك، تم إدراك أهمية تناول الظاهرة بالدراسة والتحليل، وجمع بعض البيانات والملاحظات الأولية عنها، ثم كان أن عاد الباحث إلى المنطقة في أواخر سنة ١٩٩٠م، مما أحيا الفكرة السابقة، وأتاح إمكانية المعايشة المباشرة للظاهرة، ورصد أبعادها وتحليلها.

وبمراجعة خرائط مدن المملكة العربية السعودية، فيما أصدرته وزارة الشئون البلدية والقروية سنة ١٤٠٧هـ[1] اتضح وجود حالات أخرى من تجمع الحضر واقترابه أو التحامه، أوضحها ما بين مدن الدمام والظهران والخبر بالمنطقة الشرقية، وما يوجد في مدينة الرياض واتصالها الحضري بالدرعية في المنطقة الوسطى، ثم في حالة قريبة الشبه من الالتحام الحضري تتمثل بمدينة سكاكا ومجمع القارا واللقائط في منطقة الجوف بشمال المملكة العربية السعودية، مما حدا بالباحث إلى توسيع قاعدة الدراسة لتشمل جميع حالات الالتحام الحضري وأشباهها بالمملكة، مع إعطاء أهمية خاصة لحالة الهفوف والمبرز.

وتركز الدراسة الحالية على مناطق الالتحام الحضري، وهي المناطق المتوالدة عن نمو عمران مدينتين متقاربتين في اتجاهين متقابلين إلى أن يحدث الاتصال والالتحام العمراني، أي أن تلك المناطق كانت فيما مضى بمثابة مساحات فاصلة بين عمران مدينتين أو أكثر، ثم امتلأت تلك المساحات بأشكال من النمو العمراني، تختلف باختلاف ظروف المدن النامية من حيث موقعها وموضعها و إمكانات توسع عمرانها، فضلا عن أقدارها الحجمية والوظيفية، وطبيعة العلاقة القائمة بين تلك المدن؛ وتتبلور أشكال العمران بتلك المناطق المتميزة من خلال تمييز وتحليل الأنماط التفصيلية لاستخدام الأرض بها، وهذا يمثل صلب الدراسة الراهنة. بمعنى آخر، فإن الدراسة لا تتناول مناطق المدن المتلاحمة من خلال منهج نمطي في جغرافية الحضر، و إنما تتناول مناطق الالتحام بين المدن بهدف تحليل نمط الاستخدام العمراني ومرفولوجية الالتحام، وردها إلى أسبابها وعواملها مع محاولة تقويم الظاهرة في واقعها ومستقبلها. وعلى ذلك فإن خرائط نمو العمران وتركيبه واستخداماته في المناطق المدروسة تجسد الظاهرة في أهم عناصرها.

ولقد جمع الباحث المادة العلمية للدراسة من عدة مصادر هي :

١ ـ الدراسات السابقة، سواء المنهجية، وهي ليست كثيرة، أو ما يتصل بالمدن السعودية، وهي متعددة، فقد صدرت أكثر من دراسة عن مدينة الرياض، أهمها دراسة عبد الرحمن الشريف سنة ١٩٧٥م[٢]، وعبد المجيد داغستاني سنة ١٩٨٥م[٣]، كما أجريت عن السكن بمنطقة الدمام الحضرية دراسة لعبد الله الشعيبي سنة ١٩٧٣م ضمن تناوله للتنمية بالمنطقة الشرقية[٤]، وقد أصدر فيدال دراسته عن واحة الأحساء سنة ١٩٥٤م، ونقلها السبيعي من الإنجليزية إلى العربية سنة ١٩٩٠م[٥]، كما درس العلاوي سنة ١٩٧٦م أثر استخراج البترول على عمران واحة الأحساء[٦]، ودرس عبد الرحمن العمير العمران الريفي بالواحة ذاتها سنة ١٩٨٨م / ١٤٠٨هـ[٧]، هذا فضلا عما صدر من تقارير فنية عن مخططات التنمية الحضرية بالمدن السعودية الكبرى ـ ومنها الرياض والدمام ـ أعدتها بيوت خبرة عالمية بإشراف وكالة وزارة الشئون البلدية والقروية للتخطيط بدءا من ١٣٨٨هـ حتى السنوات الأخيرة.

٢ ـ الخرائط، وبصفة خاصة خرائط نمو المدن وتركيبها العمراني، وقد نشرت بعضها في ثنايا الدراسات السابقة وإن كانت لم تَعُدْ تعبر عن الواقع القائم حاليا، كما جمعت خرائط المدن السعودية من أطلس أعدته وزارة الشئون البلدية والقروية عن الوضع في سنة ١٤٠٧هـ، متضمنا بعض الحقائق الأساسية عن تلك المدن، وتُعَدُّ الخرائط التي أعدها ونشرها الفارسي سواء في صورة منفردة أو مجمعة في أطلس ودليل وطني للسعودية سنة ١٩٨٩م/ ١٤٠٩هـ[٨]، من أوضح وأحدث ما يفيد في دراسات المدن

السعودية وخاصة الكبرى، إذ لم يَنْشُر خرائط تفصيلية عن الهفوف والمبرز، أو عن سكاكا.

٣ـ الدراسة الميدانية :

اختصت الدراسة الميدانية بحالة عمران مدينتي الهفوف والمبرز ومنطقة الالتحام بينهما، فهي المقصودة أساسا بالدراسة التفصيلية من جانب، كما أن نصيبها من دراسات وتقارير تخطيط المدن محدود، هذا بالإضافة إلى أن النمو الحضري السريع في المدن السعودية عموما يغير من الأوضاع القائمة خلال فترات قصيرة مما يستلزم ملاحقة الدارس له بالعمل الميداني. وقد أجرى الباحث الدراسة الميدانية في شهري ديسمبر ١٩٩٠ ويناير ١٩٩١م وتضمنت الإجراءات والإنجازات التالية :

- إعداد خريطة لأحياء مدينتي الهفوف والمبرز كأساس لمتابعة مراحل النمو والتوسع وتوزيعات خصائص العمران، وذلك من خلال الرفع المباشر لحدود الأحياء والتي لم تظهر على خرائط من قبل كما لم تُسَمَّ على الطبيعة، خاصة الأحياء الجديدة، وبصفة أخص في المبرز.
- تحديد الأحياء القديمة بالمدينتين، وقياس ورفع منطقتي القلب التجاري وتوسعاته فيهما.
- تحديد منطقة الالتحام الناجمة عن النمو العمراني الحديث بين المدينتين، ورفع حدود الأحياء المكونة لها، وكذلك الأقسام المتميزة داخل تلك الأحياء.
- حصر خصائص العمران في منطقة الالتحام بين المدينتين وأهمها :
  - توزيع مساحات الأراضي الفضاء داخل الأحياء.

● محاور الالتحام ممثلة في خطوط وشبكات الطرق والشوارع الرئيسة .

● أنماط استخدام الأرض بمنطقة الالتحام .

● أنماط المباني في منطقة الالتحام .

واتبع أسلوب الحصر الشامل في المتغيرات الثلاثة الأولى ، وأسلوب العينة العشوائية في حصر أنماط المباني ، حيث اختيرت منطقة داخل كل حي وتم حصر وتصنيف أنماط المباني بها .

- تحديد بعض أبعاد علاقة التفاعل والاعتماد بين مدينتي الهفوف والمبرز من خلال استبانة عن اتجاهات وأهداف التحركات اليومية للسكان بين المدينتين ، طُبّقت على أعداد من طلاب كلية الشريعة بالهفوف وبعض الأفراد المختارين عشوائيا من سكان المدينتين .

وسوف تأتي عناصر الدراسة الحالية وفق السياق التالي :

* نظرة أصولية للمجمعات الحضرية ومناطق الالتحام .

* مناطق الالتحام الحضري في السعودية وخصائصها .

* دراسة تفصيلية لحالة الهفوف والمبرز.

* نتائج الدراسة .

أولا ـ نظرة أصولية للمجمعات الحضرية ومناطق الالتحام الحضري :

المجمع الحضري من المصطلحات التي أدخلت في مجال جغرافية الحضر للتعبير عن إحدى ظاهرات النمو المدني الضخم ، مثلها في ذلك مثل المدينة الميتروبوليتانية Metropolis، والمدينة العملاقة Megalopolis(٩) ، ويُعزَى إطلاق مصطلح المجمع الحضري إلى باتريك جيديس P.Geddes وذلك على المدن التي

تتصل مناطقها المبنية ببعضها البعض، ونحت لها كلمتين : conurbation و conglomeration. وليس بالضرورة أن يقترن ظهور المجمع الحضري ـ كما قد يتصور ـ بضخامة مساحته أو سكانه، بل العبرة باتصال المناطق المبنية للمدينتين(١٠).

وتميز بيجو ـ جارنييه، Beaujeu-Garnier وشابو Chabot بين نوعين من المجمعات الحضرية حسب كيفية حدوث الاتصال ومدى نفوذ المدن المتصلة على بعضها البعض، نوع يختص بمصطلح Conurbation حيث ينشأ التجمع من مدينتين ــ أو أكثر ــ متقاربتين، تنموان في اتجاه بعضهما البعض إلى أن تتصلا، دون أن تطغى إحدى المدن الداخلة في المجمع على المدن الأخرى تماما، وإن كان ذلك قد يحدث في فترات لاحقة. أما النوع الثاني فيختص بمصطلح agglomeration، ويعني المجمع الحضري الذي تسيطر فيه إحدى المدن على سواها بحيث تتحول الأخيرة إلى مجرد تابع لمدينة مركزية مسيطرة في هذا المجمع(١١).

وأيا ما كان نوع المجمع الحضري فإنه لابد من توافر بعض السمات التي تضفي عليه هذه الصفة(١٢)، فضلا عن السمة المحورية المتمثلة في اتصال المناطق المبنية اتصالا كليا أو جزئيا قد تتخلله بعض النطاقات الريفية المحدودة الفاصلة، وأهم هذه السمات :

- وجود علاقات متبادلة واهتمامات ومشكلات مشتركة بين مدن التجمع.
- ارتباط أجزاء المجمع الحضري بشبكة نقل ومواصلات ميسرة.
- اشتراك في المرافق والخدمات الحضرية العامة.
- التنسيق والتنظيم المشترك للاستفادة من المساحات الخضراء بين مدن

المجمع وتنميتها.

ـ التنسيق بين سلطات الأمن في مدن المجمع الحضري.

ومن أوضح أمثلة المجمعات الحضرية الكلاسيكية، مجمع لندن الكبرى الذي يتألف من مدينة لندن بالإضافة إلى ٣٢ حيًّا boroughs كل منها بمثابة مدينة تتمتع بحكم ذاتي، ومساحة لندن الكبرى نحو ١٥٨٠كم٢، أقلُّ أقسامها مساحة مدينة لندن ذاتها وأكبرها مساحة بروملي Bromley (١٨٣,٢ كم٢) ثم هارفنج Harving (١٠٨,٧٥ كم٢)[١٣].

أما مجمع نيويورك الكبرى فمساحته ١٢٨,٤ كم٢ ويتألف من خمسة أحياء كبرى: Bronx, Brooklyn, Manhaten,. Queens وجزيرة Statten[١٤].

ويقع مجمع طوكيو ـ يوكوهاما على خليج طوكيو في اليابان وهو أكبر مجمعاتها الحضرية[١٥]، وتبلغ المسافة بين وسطى المدينتين نحو ٢٦,٢كم.

أما القاهرة الكبرى فتبلغ مساحتها ٦٨٥٠٠٠ فدان (٢٨٧٧كم٢) يحتل العمران نحو ٩,٠٥٪ (٢٦٠,٤كم)، بينما تشغل الأراضي الصحراوية والتلال ٥٨,٧٪، والأراضي الزراعية ٣٠,٥٪[١٦]، ويفصل مجرى النيل بين شطري المنطقة الشرقي والغربي، كما تبلغ المسافة بين وسط القاهرة وشبرا الخيمة في الشمال نحو ٢٥,٥ كم.

ومنطقة الالتحام الحضري قطاع في المجمع الحضري يتميز ببينية الموقع، وبكثير من التجانس في ظروف الموضع، فهي تمتد فيما بين الكتلتين القديمتين للمدينتين الملتحمتين، وتشكل جزءًا من النسيج العمراني لهما، وعادة ما تكون ظروف جذب التوسع العمراني على حساب تلك المنطقة ظروفا متشابهة على اعتبار أنها كانت منطقة اتصال أرضي قبل أن تصبح منطقة اتصال حضري ناتجة

عن النمو العمراني.

ويتحدد أوسع امتداد لمنطقة الالتحام الحضري بالمسافة بين مركزي المدينتين الملتحمتين، والمركز هنا ليس الهندسي للكتلة الحالية، وإنما هو النواة التي انطلقت منها عملية النمو الحضري بأي نمط وفي أي اتجاه، ويتمثل أضيق امتداد للمنطقة في حزام التَّماس المباشر الذي تشرف فيه أبنية كل مدينة على أبنية المدينة الأخرى، ويقع في وسطه خط أو حدُّ الفصل الإداري ـ إذا كان موجودا ـ والذي قد يمثله شارع أو مساحات فضاء تتخللها أبنية مبعثرة.

وفيما بين أوسع وأضيق امتداد يمكن تحديد منطقة الالتحام الحضري بربطها بفترة أو زمن مشترك لنمو عمران المدينتين، وعادة ما يكون لتلك الفترة دلالة كبيرة في مسار النمو الحضري، مثل فترة الطفرة الاقتصادية التي أثرت على النمو الحضري والتنمية الشاملة بالمملكة العربية السعودية بدءا من سنة ١٩٧٦م في أعقاب حرب أكتوبر ١٩٧٣م. ولمنطقه الالتحام الحضري تميُّز تركيبي ومرفولوجي في النسيج العمراني للمدن الملتحمة أو المجمعات الحضرية، وهذا التميز يدعو الجغرافي إلى تبين حجمه ونمطه وعوامله وخصائصه. وهناك ثلاثة اتجاهات منهجية يمكن أن يسلك الجغرافي بعضها لدراسة وتحليل التركيب والمرفولوجية الحضرية وهي(١٧):

* منهج تحليل الشكل، ويستعين بالأسلوب الكمي للكشف عن نمط الشكل والمتغيرات الأساسية المؤثرة فيه.
* المنهج السلوكي وصناعة القرار، ويعنى بإبراز ظروف اتخاذ القرارات المؤثرة على الخطة والتركيب الحضري سواء منها ما يتعلق بالملاك أو الممولين أو المخططين إلخ.
* منهج تطور النطاق الهامشي، ويهتم بتأثير عامل التطور على الطريقة التي

تم بها البناء أو التعمير، وتطور حجم العمران المنشأ عبر الزمن .

والدراسة الحالية تمزج بين المنهجين الأول والثالث في تحليل مناطق الالتحام الحضري بالسعودية ، وعلى ذلك يصبح من الأهمية بمكان التركيز على العناصر التالية :

— ظروف موضع المنطقة التي كانت تفصل بين المدينتين .

— تطور حركة واتجاه عملية الالتحام الحضري .

— خصائص استعمالات الأرض بمنطقة الالتحام ، أو مكونات الالتحام (أبنية ـ طرق ـ فضاء) .

— طبيعة العمران في منطقة الالتحام بين العشوائية والتلقائية والتخطيط .

— نتائج وآثار عملية الالتحام .

وفيما يتعلق بطبيعة عمران منطقة الالتحام فهناك مجموعة من الافتراضات لتلك الطبيعة : فقد يكون العمران مجرد تجمعات من العشش والمباني العشوائية المتواضعة على هامش المدينتين ، وقد يكون سكنا راقيا أنشئ بطريقة تلقائية ، أو عبارة عن أحياء مخططة من قِبَل الجهات المعنية ، كما قد يكون العمران أبنية خدمات ومرافق عامة ، أو مخازن وأنشطة تجارية أو مشروعات صناعية ، وقد يكون خليطا من كل ما سبق .

وبالنسبة لنتائج وآثار عملية الالتحام فإن بعضها ينعكس على المناطق القديمة بالمدينتين وبصفة خاصة على وسطيهما التجاريين وما يطرأ عليهما من توسع قد يكون في اتجاه منطقة الالتحام ، وبعضها ينعكس على العلاقات الحضرية بين المدينتين ممثلة في حركة العمل والسكن والتسويق والحصول على الخدمات ، والبعض الثالث يظهر على هيئة مشكلات إدارية وتخطيطية مرتبطة بحدوث الالتحام .

وتبدو آثار ونتائج الالتحام الحضري على منطقة الالتحام ذاتها من خلال تقييمها ضمن النظام الحضري للمدينتين الملتحمتين، وهناك بعض الافتراضات لهذا التقييم:

- فقد تكون منطقة الالتحام مجرد التقاء لنظامين حضريين ـ أو أكثر ـ غير مترابطين.
- وقد تكون جزءا من نظام حضري متكامل قوامه المدينتان الملتحمتان.
- وقد تصبح منطقة الالتحام نظاما حضريا متميزا بين نظامي المدينتين وذلك إذا ما تحولت تلك المنطقة إلى مدينة بينية لها ذاتيتها الحضرية.

وفي ضوء هذا التقييم تتكون رؤية الباحث لمستقبل منطقة الالتحام الحضري بصفة خاصة، وللمجمع الحضري بصفة عامة.

ثانيا ـ مناطق الالتحام الحضري في السعودية وخصائصها.

اتضح من مراجعة خرائط أطلس المدن السعودية لسنة ١٤٠٧هـ، والخرائط اللاحقة عليه، أن الالتحام الحضري وأشباهه يتمثل في أربع حالات هي: شكل (١)

— مدينة سكاكا، وما يجاورها من تجمعات عمرانية، تمثل شبه التحام حضري، وتقع في منطقة الجوف بشمالي المملكة العربية السعودية.

— مدينة الرياض، عاصمة المملكة، وتمثل نموًّا عمرانيا طاغيا التحم بعمران مركز حضري قديم هو الدرعية.

— المجمع الحضري الثلاثي، الدمام ـ الظهران ـ الخُبَر، على ساحل الخليج العربي، وقد اتّخِذَ ـ مُمَثَّلاً في الدمام ـ مقرًّا حديثا لإمارة المنطقة الشرقية بالسعودية.

سكاكا
الدمام
الخبر
الظهران
المبرز
الهفوف
الرياض
الخليج العربي

مدن الالتحام الحضري بالسعودية

شكل (1)

ــ المجمع الحضري . الثنـائي ، الهفوف ــ المبرز، وهما مدينتـان قديمتـان نسبيا يمثلان أهم تجمع حضري بمنطقة الأحساء ، والهفوف مقر إمارتها .

وسوف نعـرض لخصائص منـاطق الالتحـام الحضري في الحالات السابقـة ، بترتيبهـا المدون حيث إنــه ينظمهـا في تسلسل من البســاطـة إلى التركيب . كما سيخصص لحالة الهفوف ـ المبرز ـ مبحث خاص .

أ) الالتحام شبه الحضري حول مدينة سكاكا :

مدينة سكاكا هي مقر إمـارة منطقة الجوف ، وتقع على دائرة عرض ٥٩ , ٢٩° شمالا وعلى خط طـول ١٢ , ٤٠° شرقا ، وتتخـذ موضعا على طـريق القـريات ـ تبوك المدينة المنورة ، فوق أرض مستويـة نسبيا ذات امتداد شمالي جنوبي ، يحدها النفود من الشرق ، وهضــاب ومرتفعـات جبلية من الغـرب ، وتتوافـر في أرضها المياه الجوفية للزراعة .

وبالنسبة للعمـران ، يـذكـر أن المدينـة كـانت في القـديم قـريـة صغيرة ، ثم أصبحت مـدينة وقـاعدة للمنطقة منـذ عام ١٣٧٠هــ وأنشئ مطـار في الجهة الجنوبية منها[١٨] ، وقد حظيت سكاكا بنصيبها مـن التنمية العمرانية ، فقامت بجانــب المدينة القـديمة ذات المبـاني الطينية والشــوارع الضيقة مـدينة جـديدة تدعى سكاكا الجديدة تتميز بالمباني الحديثة والشوارع الواسعة والمرافق الحكومية والمراكز التجارية[١٩] ، وأصبحت المدينة بهذا الـوضع تمتد امتدادا طوليـا شماليا جنوبيا في نحو ٨ كيلومترات (خريطة شكل ٢) .

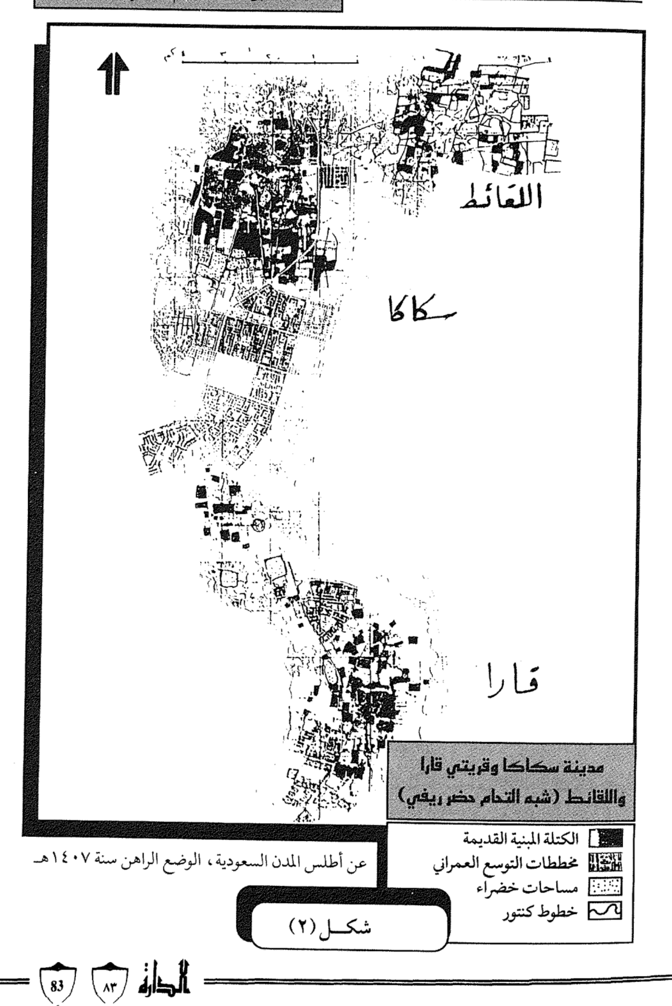
أما صفة الالتحــام شبه الحضري التي أطلقـت على الحالة المدروسة ، فـذلك لوجود قرية القارا جنوب سكاكا ، وقرية اللقائط في شمالها الشرقي وهما على شبه اتصال وثيق بكتلة عمران سكاكا . والقارا هي ثالث أكبر مركز عمراني في الجوف

وكان يفصلها عن الكتلة القديمة لسكاكا نحو ١١ كم[٢٠]، وهي مقر واحد من أكبر المجمعات القروية بالمنطقة. وتقع قرية اللقائط شرق الطرف الشمالي لسكاكا، ولا تزيد المسافة بين كتلتيهما القديمتين عن كيلومترين، وتمتد مستطيلة من الغرب إلى الشرق بامتداد حدائق نخيلها[٢١]. ومع هذا الاعتبار القروي لكل من القارا واللقائط إلا أن أطلس المدن السعودية قد أدخلهما ضمن النسيج العمراني لمدينة سكاكا [٢٢]التي أصبحت بهذه الإضافات تمتلك نطاقا عمرانيا طوله نحو ٢١ كم ومتوسط عرضه نحو ٣ كم وفي محور جنوبي شمالي ثم يتحول إلى غربي شرقي.

أما منطقة شبه الالتحام فيما بين سكاكا والقارا فأهم ما يميزها:

- وجود منطقة تلية رملية شمال قارا هي التي أعطتها التسمية ظلت لفترة طويلة حاجز فصل بينها وبين سكاكا.
- انتشار مساحات زراعية تخصص حاليا لإنتاج القمح وكانت من قبل للشعير.
- امتداد مخططات التوسع العمراني لسكاكا الجديدة صوب الجنوب، فضلا عن مخططات محدودة شمال القارا.
- محور الطريق التي تربطهما ويتراوح عرضها بين ٤٠ ـ ٣٠ مترا، بالإضافة إلى شوارع رئيسة تتخلل مخططات التوسع العمراني.
- أراضٍ فضاء رملية وحجرية تكثر في الجانبين الشرقي والغربي.

وفيما بين سكاكا واللقائط توجد منطقة شبه التحام قوامها مبانٍ سكنية، وبعض المباني الخدمية بالإضافة إلى مساحات زراعية وأراضٍ فضاء، ويربطهما طريقان يتراوح عرضهما بين ٣٠ ــ ٢٠ مترا. تقوم حولهما حاليا أبنية حديثة متعددة الاستخدام.



عن أطلس المدن السعودية، الوضع الراهن سنة ١٤٠٧هـ

شكل (٢)

ب) الالتحام الحضري بين الرياض والدرعية :

تقع مدينة الرياض على دائرة عرض ٤٢ , ٢٤° شمالا وخط طول ٤٢ , ٤٦° شرقا، في موقع يكاد يتوسط المملكة مساحةً وطرقَ نقل، وفي موضع على هضبة نجد بارتفاع نحو ٦٠٠ متر فوق سطح البحر، وتشرف حاليا على الضفة الشرقية لوادي حنيفة، وباستثناء بعض الأودية والتلال فإن المساحة المحيطة بالرياض أرض صلبة مستوية نسبيا[٢٣].

وتقع الدرعية شمال غرب الرياض وعلى مسافة نحو ٢٠ كيلو مترا من المركز القديم للرياض، ويشقها وادي حنيفة (خريطة شكل ٣).

وقد قامت مدينة الرياض على أنقاض مدينة حَجَر القديمة التي كانت قاعدة لليمامة، وأورد ابن بشر وغيره أن اسم الرياض قد أطلق عليها منذ منتصف القرن العاشر الهجري[٢٤] ثم اتخذت عاصمة للدولة السعودية سنة ١٢٤٠هـ، واستعادها الملك عبد العزيز سنة ١٣١٩هـ[٢٥].

أما الدرعية فأقدم نشأة من الرياض حيث يمتد عمرانها إلى نحو سنة ٨٥٠أو سنة ٩٠٠هـ، وسميت هكذا نسبة إلى الدروع وهم بطن من بني حنيفة[٢٦]، وقد كانت في وقت ما عاصمة لنجد حتى دمرت بأمر محمد علي سنة ١٨١٨م وبقيت غير مسكونة حتى سنة ١٩٦٥م حيث استردت جزءا من سكانها وبعض ازدهارها السابق[٢٧].

وعلى حين ظلت الدرعية مجرد مستوطنة متواضعة ذات نمو محدود نتيجة تحول مركز الإدارة والحكم إلى العاصمة الرياض، فإن الأخيرة قد مرت في مسيرة من التطور العمراني الشامل والضخم بكل المقاييس بحيث أسفر هذا التطور عن توسع عمراني في كل الاتجاهات بما فيها الجهة الشمالية الغربية حيث تقع

الدرعية، وحدثت بالفعل عملية التحام بين الرياض العملاقة والدرعية المحدودة، التي تحولت إلى مجرد حيٍّ من نحو ١٢٤ حيا بمدينة الرياض ١٩٩٠[٢٨]، وبلدية من بين ١٧ بلدية تضمها مدينة الرياض.

ويتضح مما سبق أن عملية النمو والالتحام كانت من جانب واحد هو مدينة الرياض، وهذا ما جعل الباحث يميل إلى وصف العملية (بالالتهام) وليس الالتحام الحضري. ويميز البعض **مراحل النمو والتوسع العمراني** لمدينة الرياض في خمس[٢٩]، يمكن أن نضيف إليها مرحلة سادسة (شكل ٣ ـ خريطة النمو):

* المرحلة الأولى حتى سنة ١٣٤٩هـ/ ١٩٢٥م وهي مرحلة نشوء وتكوين المدينة حيث كانت مؤلفة من أحياء أربعة ويجتازها شارعان رئيسان.

* المرحلة الثانية من عام ١٣٤٩ ـ ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م. وامتد العمران جنوبا إلى حي منفوحة، وأصبحت الكتلة الحضرية مستطيلة الشكل.

* المرحلة الثالثة من عام ١٣٧٥ ـ ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م، وهي بداية التوسع الحقيقي للمدينة صوب الشمال حيث أنشئ حي الوزارات بعد نقلها من جدة، ونشأت ثلاثة أحياء جديدة (الملز ـ المربع ـ البديعة) وخططت شوارع واسعة.

* المرحلة الرابعة من عام ١٣٨٨ ـ ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٥م، وتتميز ببداية عمل المخطط العام الأول لترشيد نمو المدينة واتجاهاته وتحديد الاستعمالات المختلفة للأرض، وواصلت المدينة نموها حلقيا حول الأحياء القديمة مع اتجاه أوضح صوب الشمال.

* المرحلة الخامسة من عام ١٣٩٦ ـ ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥، وهنا بدأ العمل في المخطط الجديد لترشيد نمو مدينة الرياض حيث لم يتم التقيد بتوصيات

أحياء توسع مدينة الرياض في إتجاه الدرعية

خريطة النمو وخريطة الأحياء

شكل (٣)

المخطط الأول وظهرت مناطق تنمية عمرانية خارجة، وتم التخطيط لاستكمال مرافق العاصمة الرئيسية كالحي الدبلوماسي والديوان الملكي ومجلس الوزراء ومجلس الشورى إلخ. وفي هذه الفترة شهدت الرياض تنمية فاقت كل التوقعات ووصل العمران إلى الضلع الشمالي للطريق الدائري في الشمال، وإلى قُرب منطقة خشم العان في الجهة الشرقية، وإلى قارب مصفاة الرياض من الناحية الجنوبية الشرقية، وإلى حدود وادي حنيفة وبعض المناطق إلى الغرب منه من الجهة الغربية، ووصلت مساحة المنطقة العمرانية لمدينة الرياض في تلك المرحلة إلى أكثر من ١٢٠٠كم٢، وفي هذه المرحلة تم التَّماس بين عمران مدينة الرياض ممثلا في المدينة الجامعية لجامعة الملك سعود، وبين حدود إمارة الدرعية.

* المرحلة السادسة من سنة ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م حتى الآن، وفيها واصل النمو العمراني بمعدلاته الكبيرة، وتجاوز حدود المرحلة السابقة في كل الاتجاهات على هيئة مخططات معتمدة ينتشر فيها العمران الحضري، وإن كان بكثافة أقل في الأحياء الهامشية، وتم احتواء الدرعية وإحاطتها بثلاثة من الأحياء الجديدة هي الخزامى من الجنوب وحطين من الشرق والملقا من الشمال. وفيما بعد سنة ١٩٨٨م أصبحت الدرعية البلدية السابعة عشر والأخيرة التابعة لمدينة الرياض ولم تَعُد إمارةً من إماراتها، وبذلك تصبح عملية الالتحام أو الالتهام قد تمت بالكامل من جانب مدينة الرياض لعمران الدرعية.

ولن نفصل الحديث عن عوامل النمو العمراني الضخم للرياض في المرحلتين الأخيرتين، وإنما نجملها في[٣٠] : الازدهار الاقتصادي المرتبط بطفرة البترول منذ سنة ١٣٩٤هـ، والسيولة النقدية المتوافرة للمتاجرة في الأرض، والقروض

الميسرة التي منحها صندوق التنمية العقاري لراغبي البناء، ومنح الأراض لمحدودي الدخل، وعدم وجود قيود على البناء، وعمل مشروعات البنية الأساسية، فضلا عن الهجرة إلى مدينة الرياض من المناطق المجاورة لها.

والنظرة التحليلية لمراحل توسع الرياض والتهامها لعمران الدرعية توضح أن مرفولوجية الالتحام الحضري في هذه الحالة لم يخطط لها على أساس وجود مستوطنة حضرية مجاورة للرياض قابلة للتلاحم أو التفاعل المتكافئ ـ هي الدرعية ـ، وإنما تم تخطيط الأحياء النامية حول الرياض تجاه الدرعية بما يناسب موقعها في المنظومة الحضرية للعاصمة، وتصبح عملية الالتحام بالدرعية، أو بالأحرى ضَمَّها، مجرد إضافة حَيّ جديد ـ كان قائما من قبل ـ إلى النطاق العمراني للعاصمة.

ويمكن إبراز مكونات **أهم المنطقة العمرانية** بين الرياض القديمة والدرعية بوصفها عناصر لمرفولوجية الالتحام الحضري فيما يلي:

١ ـ الطرق السريعة والطريق الدائري:

ويطلق على الأولى الطرق الشريانية أو الإقليمية وهي التي تربط الرياض بالأقاليم الأخرى بالمملكة، وأهم تلك الطرق في المنطقة المعنية طريق مكة الذي يمر على أحياء الشفا والسويدي وسلطانة والفواز، وتحول إلى محور تنمية عمراني فيها، وطريق القصيم والمدينة المنورة، وطريق صلبوخ الذي يعتبر أوسع طريق يمر بالدرعية. أما الطريق الدائري حول الرياض فيقع المسار الغربي له وأجزاء من مساره الشمالي والجنوبي في المنطقة المعنية، وهو طريق بعرض ١٠٠، وباتجاهين يقسم كل منهما إلى أربع حارات فضلا عن خطوط خدمة جانبية وجزيرة رئيسة في الوسط، ويستعان في تصميمها بنظم الأنفاق والجسور لتسهيل سرعة الحركة.

٢ ـ المدينة الجامعية لجامعة الملك سعود، وهي نموذج لمدن الخدمات التعليمية العالية المتكاملة، وهي تقوم على مساحة ٩كم٢، وتضم المنطقة الأكاديمية، ومجمع الخدمات المركزية، وإسكان الطلاب، وإسكان هيئة التدريس، كما أنشئ مستشفى الجامعة، والمدينة السابقة هي المقر الجديد الدائم للجامعة والذي بُوشِرَ استخدامه في العام ١٤٠٥هـ. وقريبا من الجامعة يقع إسكان منسوبي جامعة الملك سعود.

٣ ـ مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، وهي مؤسسة بحثية متخصصة تجاور جامعة الملك سعود.

٤ ـ المرافق الطبية المتخصصة، فبالإضافة إلى مستشفى كلية الطب، يوجد مستشفى الملك خالد التخصصي للعيون.

٥ ـ الحي الدبلوماسي، أو حي السفارات، ويقع على طريق الدرعية بطول نحو ٣كم، ويحيط به غربا وادي حنيفة، ومساحته نحو ٧ كم٢، وقد صمم ليستوعب ١٢٠ بعثة دبلوماسية ٣١,٧٠٠ نسمة من المقيمين(٣١).

٦ ـ أبنية مؤسسات الحكم، وتقع في حي الهدا جنوب حي السفارات مباشرة حيث أنشئت المقار الجديدة للديوان الملكي ومجلس الوزراء، ومجلس الشورى.

٧ ـ القصور الملكية وقصور الأمراء، بحي المعذر، وإذا أضيف إليها الأبنية الحكومية المتميزة كوزارة الخارجية في حي الناصرية، ثم قصر المؤتمرات الدولية لاتضح وجود محور من الأبنية ذات المستوى والاستخدام الرفيع والمميز يمتد فيما بين حي الناصرية شمال غرب الرياض القديمة، إلى جامعة الملك سعود جنوب شرق الدرعية القديمة، ويشمل المكونات العمرانية المشار إليها سابقا.

٨ ـ أحياء السكن المتميز والسكن المخطط، ومن الأولى سكن حَي العُلَيَّا، ومن الثانية أحياء الرحمانية والرائد وأم الحمام والرفيعة والعريجاء. والحي الأخير (العريجاء) قد خطط كضاحية لذوي الدخل المحدود، وعلى مساحة نحو ٢٥كم٢ تضم ٢٥,٧٥٨ قطعة مساحة كل منها ٤٠٠ متر وأعدت لتستوعب ١٥٠,٠٠٠ نسمة، ويتألف الحي من ٤١ مجاورة سكنية، وُزِّعت عليها الخدمات والمرافق المختلفة بِرُتب متدرجة تناسب التدرج من المجاورة الواحدة إلى عدة متجاورات، وأخيرا الحي بأكمله، كما يوجد بالحي سبع حدائق عامة مساحة كل منها ٢٥,٠٠٠ متر٢، و١٦٤ حديقة فرعية مساحة كل منها ٤,٩٠٠ متر٢[٣٢].

وبالإضافة إلى الأحياء المخططة، هناك مشروعات للإسكان المتميز، منها المشروع الواقع في الجهة الشمالية من طريق المعذر على مساحة ١٩٠,٠٠٠ متر٢ ويتألف من ٢٤ برجا سكنيا، ارتفاعها ١٠ طوابق، ويضم المشروع ١١٥٢ وحدة سكنية (شقة) كما أنه مزود بمجمع للمرافق العامة[٣٢].

جـ ـ الالتحام الحضري بين الدمام والظهران والخُبر

يقع المجمع الحضري للدمام ـ الظهران ـ الخبر ـ على دائرة عرض ٢٦,٣٠° شمالا وخط طول ٥٠,٦° شرقا وذلك في موضع على ساحل الخليج العربي، وفوق الأرض السهلية الساحلية التي هي جزء من الرصيف القارى الرسوبي لحوض الخليج، كما أنه يقع على الطرق الإقليمية المؤدية إلى الرياض وأجزاء المملكة، والطرق الدولية ـ البرية والبحرية والجوية ـ المؤدية إلى دول الخليج العربي والعالم.

والبداية المؤكدة للعمران في المنطقة غير معروفة، وهناك من يرى أن أول استيطان لمنطقة الدمام يرجع نحو ٢٠٠٠ عام قبل الميلاد[٣٤]، ولكن العمران

الحالي للمجمع الحضري الثلاثي حديث بصفة عامة، وأول ما ظهر منه الدمام التي كانت ميناءً على الخليج في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي أخذ ينافس ميناء العقير الواقع إلى الجنوب منه حتى ظهر البترول بالمنطقة سنة ١٩٣٣م، وزادت حركة التبادل مع الخارج فتدهورت وظيفة العقير وازدهر ميناء الدمام وبالتالي عمران المنطقة، وكانت الخُبَرُ في تلك الفترة مجرد فَرضة (مرسى بحري) جنوب الدمام، أما الظهران فقد استقر بها النشاط الإداري والفني لاستخراج النفط (٣٥).

ومنذ منتصف القرن العشرين أخذت النويات الثلاث لعمران المجمع الحضري تشهد تحولات تنموية استمرت حتى الآن، وأسفرت في البداية عن تميز وظيفي وعمراني لكل منها، وانتهت بتلاحم عمراني وتكامل وظيفي فيما بينها.

ففي سنة ١٩٥١م، اتخذت الدمام عاصمة إدارية جديدة للمنطقة الشرقية بدلا عن الأحساء، وبدأ تشغيل خط سكة حديد الدمام الرياض (٣٦).

وأخذ ميناء الدمام البحري (ميناء الملك عبد العزيز) ينمو إلى ميناء رئيس للمملكة، وأدخلت مرافق تعليمية و إدارية في فترات لاحقة منها كلية البنات وكلية الطب التابعة لجامعة الملك فيصل.

أما الظهران فقوامها الأصلي شركة الزيت العربية (أرامكو) بما تحتويه من مصفاة لتكرير النفط وسكن للعاملين بها و إدارات مختلفة، وهي من كبريات مؤسسات الزيت العالمية، هذا بالإضافة إلى جامعة ا لملك فهد للبترول والمعادن التي كانت فيها سبق كلية للبترول والمعادن، أي أن مجال البترول إنتاجا وتعليما هو الغالب على عمران الظهران، كما أُنشئ بها مطار الظهران الدولي.

وتحولت الخُبر إلى حي سكني راقٍ يفضل الأجانب الإقامة به، كما أصبحت مركزا للمؤسسات والشركات المرتبطة بالبترول، فضلا عن عدد الخدمات الطبية

والمستشفيات المتخصصة، والمراكز التجارية الكبرى، وقد جعلتها هذه الصفة جاذبة لأكبر عدد من الفنادق في المدن الثلاث (١١ فندقا في سنة ١٤٠٨م)[٣٧].

وقد روعي أن تتواجد التسهيلات والخدمات الضرورية في كل من المدن الثلاث بصورة تجعلها قادرة على العمل إلى حد ما بدون الاعتماد على بعضها البعض فيما يتعلق بالاحتياجات الأساسية لسكانها، لكنها من الجانب الآخر تتكامل في تقديم الخدمات المتخصصة للإقليم الذي توجد به[٣٨].

وحتى سنة ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م كان الفصل المكاني بين المدن الثلاث أوضح من الاتصال والتلاحم، وكانت المسافات الفاصلة بين عمران الدمام والظهران نحو ١١,٥ كم وبين عمران الدمام وعمران الخُبر ١٤كم، وفيما بين عمران الخبر والظهران نحو ٤ كم، (خريطة شكل ٤).

وفي المسح السكاني لمنطقة الدمام الحضرية في أوائل سنة ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م اتضح أن مدينة الدمام بها نحو ١٣٠٤٠٠ نسمة (٤٦٪ من سكان المنطقة الحضرية) والخُبر ٩٢٥٠٠ نسمة (٣٢,٧٪) والظهران ٣٣٧٠٠ نسمة (١١,٩٪) وما تبقى من السكان نحو ٢٦٥٠٠ نسمة (٩,٤٪) ينتشرون على طول الطرق الرئيسية الممتدة بين الدمام والخبر[٣٩]، أي أنه حول التاريخ السابق بدأ النمو العمراني يتجه لملء الفراغ الواقع بين المدن الثلاث بعديد من الأنماط العمرانية، والواقع أن هذا الاتجاه محصلة لتفاعل مجموعة من **محددات وموجهات التوسع الحضري** في منطقة الدمام والتي ميزها البعض في قسمين، محددات إقليمية، ومحددات محلية، وذلك على النحو التالي[٤٠]:

— المحددات الإقليمية، وأهمها:

* المطار الدولي الجديد غرب الدمام والمطار القديم الحالي جنوب الظهران.

استغلال الأرض بمنطقة الالتحام الحضري بين الدمام والخبر والظهران

الدمام

الخبر

الخليج

- الكتل المضرية سنة ١٩٧٥م
- مناطق سكنية
- مصالح حكومية وأهلية
- جامعات وكليات
- خدمات طبية
- أسواق ومراكز تجارية
- مناطق صناعية
- مدينة رياضية
- حدائق ومتنزهات
- منطقة أرامكو
- منطقة الحرس الوطني
- منطقة عسكرية
- مطار الظهران الدولي
- مخططات معتمدة للتوسع
- أراضي فضاء
- طريق سريع
- طريق رئيس
- سكة حديدية

شكل (٤) الخريطة من إعداد الباحث اعتمادا على مصادر خرطية متعددة



* المنطقة الصناعية الثانية جنوب غرب الدمام والظهران.
* جسر البحرين طريق مجلس التعاون وامتداده إلى أبي حدرية
* الخط الحديدي السريع والطريق البري السريع من الدمام إلى الرياض.
* المحجوزات العسكرية، وهذه لن يتم التفريط فيها.

— المحددات المحلية، وأهمها:

* الاستعلامات الحكومية، كالمناطق العسكرية والمصالح الحكومية بأنواعها.
* الاستعلامات الصناعية، كمناطق صناعية أو شركات بترولية وكيماوية.
* المرافق العامة والاستعمالات الترفيهية.
* الاستعمالات الزراعية شمال غرب الدمام.
* شاطئ الخليج العربي في الشرق.

وكانت المحددات السابقة في الغالب وراء تحديد نمط ملء الفراغ واستغلال الأرض بالمنطقة الواقعة بين المدن الثلاث والتي أصبحت في الوقت الحالي منطقة التحام حضري بالكامل.

ويمكن أن نحدد منطقة الالتحام الحضري الحالية فيما بين الكتل المبينة للمدن الثلاث في سنة ١٩٧٥م من ناحية، وفيما بين ساحل الخليج العربي في الشرق وطريق مجلس التعاون أبي حدرية في الجنوب والغرب، وبذلك تصبح مساحة المنطقة نحو ٣٠٨كم٢، وفي هذه المساحة تم حصر عدة **أنماط من استخدام الأرض**، تترتب تنازليا حسب نسبة مساحتها إلى جملة مساحة المنطقة(٤١) وذلك فيما يلي: (خريطة شكل ٤).

١ ـ مطار الظهران (١٨٪ من المساحة) جنوب الظهران وغرب الدمام ويحتوي على صالة للطيران الداخلي وأخرى للطيران الدولي.

٢ ـ المنطقة العسكرية (١٦٪) وتمتد في محور شمالي شرقي جنوبي غربي فيما بين الظهران والدمام، ولها امتداد غربي كبير فيما وراء الحدود الغربية لمنطقة الالتحام الحضري.

٣ ـ المناطق السكنية (١٦٪ من جملة المساحة)، وهي أحياء مخططة حديثة تحيط بالكتل القديمة للمدن الثلاث، كما تمتد فيما بين الطريق الرئيس والطريق السريع الشرقي بين الخبر والدمام.

٤ ـ منطقة أرامكو (٨,٧٥٪ من المساحة) حول الظهران من الشمال والغرب وهي تضم مصفاة التكرير، والمخازن والمناطق السكنية والإدارية للعاملين بالشركة فضلا عن مساحات فضاء داخل المنطقة.

٥ ـ منطقة الحرس الوطني (٣,٧٥٪)، في موقع متوسط بين المدن الثلاث، ويضم المعسكرات والمساكن ومساحات خالية.

٦ ـ مخططات التوسع العمراني المعتمدة، (٣,٥٪) وتتوزع فيما بين المناطق السكنية المشار إليها سابقا، وفي قطاع جنوب غرب الدمام.

٧ ـ المنطقة الصناعية الأولى (٣٪) جنوب شرق الدمام مجاورة لمنطقة الحرس الوطني، ونظرا لموقعها المتوسط، والإمكانات المحدودة لتوسعها، أنشئت منطقة صناعية ثانية جنوب غرب المجمع الحضري للمدن الثلاث.

٨ ـ المصالح الحكومية والأهلية (١,٧٥٪) بما تشمله من إدارات حكومية ومدارس وبنوك ومؤسسات عامة إلخ، وهي تنتشر في أكثر من بقعة بمساحات صغيرة، ولكن أكبرها مساحة يكاد يتوسط المدن الثلاث كمجمع إداري حكومي للمنطقة.

٩ ـ الجامعـات والكليـات (٣,١٪) وتتمثـل في جامعـة البترول والمعادن بالظهـران، وكلية البنـات في الدمام، وكليـات فرع جـامعة الملك فيصل بالدمام.

١٠ ـ الحدائق والمتنزهـات (٥,٠٪)، وأهمها متنزه الملك فهد جنـوب الدمام، ويقع على مسـاحة شبه مثلثيـة تزيـد على كم^{2} واحد، وهـو مصمم على أحدث النظم.

١١ ـ المدينة الريـاضية، (٣,٠٪) وتقع على مساحة ١ كم^{2} شمال الخبر وشرق الحرس الوطني، وتحوي الملاعب الدولية والصالات الخاصة.

١٢ ـ الخدمـات الطبية، (٢٥,٠٪) وأكبرها ما يـوجد جنوب الكتلة القـديمة للدمام (مستشفى مركزي) هذا بالإضافة إلى المستشفيات الخاصة بأرامكو والمستشفيات العسكرية.

١٣ ـ الأسـواق والمراكز التجـارية (٢٥,٠٪)، ويـوجد أكبرهـا بين الظهران والخبر، كما تضم الأحياء السكنية الحديثـة مراكز تجارية وأسواقًـا نموذجية تناسب نمط العمران الغربي السائد.

كما تضم الأحياء السكنيـة الحديثة مراكـز تجارية وأسـواقًا نموذجيـة تناسب نمط العمران الغربي السائد.

أما الأراضي الفضاء فتشغـل ٢٦,٤٪ من مساحـة منطقة الالتحـام المحددة سـابقا، وتتـوزع تلك المسـاحات في بقع بين الاستخـدامـات السابقـة، ولكن أوسعهـا ما يمتـد على شاطئ الخليج العـربي، وكذلك في قطـاع جنوب غـرب مدينة الدمام إلى الشمال من المنطقة العسكرية.

وبالإضافة إلى أنماط استخدام الأرض المساحية السابقة فإن مرفولوجية الالتحام الحضري تقوم أيضا على شبكة من الطرق السريعة والرئيسة والثانوية تربط بين المدن الثلاث، ويبلغ طول الطرق السريعة الممتدة في منطقة الالتحام ١٠٨ كم، وطول الطرق الرئيسة بها ٦٥ كم، والامتداد الذي يقطعه خط سكة حديد الدمام ـ الرياض بالمنطقة ٢٠ كم[٤٢].

وفي نظرة **تقويمية لاستخدامات الأرض** بمنطقة الالتحام الحضري بمجمع الدمام الظهران الخبر، يلاحظ أن تلك الاستخدامات تؤدي بكفاءة مجموعتين من الوظائف:

— وظائف تكاملية محلية تغطي احتياجات المدن الثلاث للمجمع الحضري، وتنهض بهذه المجموعة من الوظائف، المرافق التالية الموجودة بمنطقة الالتحام:

المستشفيات والخدمات الطبية ـ المصارف والمؤسسات التجارية ـ المدارس بأنواعها ـ الهيئات الحكومية المحلية ـ الحدائق والمتنزهات ـ المدينة الرياضية والملاعب ـ الطرق الداخلية الرئيسة، هذا بالإضافة إلى المناطق السكنية.

— وظائف إقليمية واستراتيجية تتجاوز حدود المجمع الحضري، وتنهض بها المرافق التالية:

شركة أرامكو ـ مؤسسات التعليم العالي ـ الإدارات الحكومية الرئيسة و إمارة المنطقة الشرقية ـ المناطق العسكرية ـ الحرس الوطني ـ المطار الدولي ـ الطرق الإقليمية السريعة ـ وخط حديد الدمام الرياض.

وتعد هذه الثنائية في الوظيفة من أهم ما يميز منطقة الالتحام الحضري في مجمع الدمام ـ الظهران ـ الخبر.

ثالثا ـ الالتحام الحضري بين الهفوف والمبرز بالأحساء

سوف نتناول أولا المجمع الحضري ككل في خصائصه الموضوعية والموقعية العامة وتطوره العمراني، ثم نفصل في خصائص منطقة الالتحام الحضري .

أ) المجمع الحضري الهفوف ـ المبرز

١ ـ الموضع والموقع :

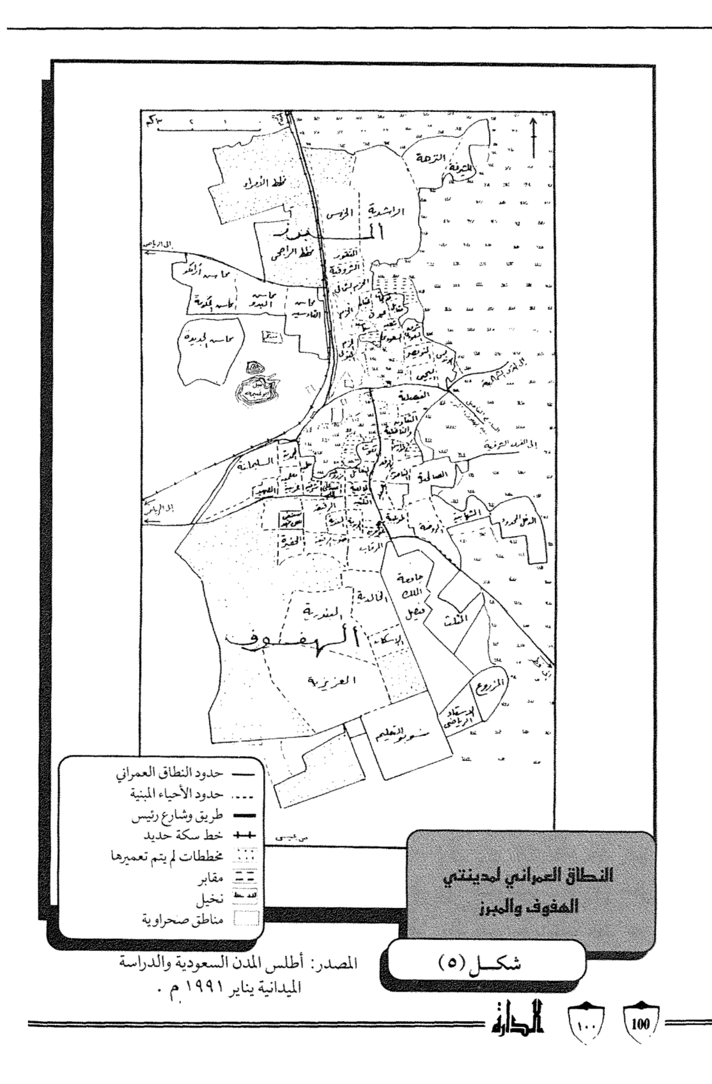
واحات الأحساء من أكبر الواحات الزراعية بالمملكة العربية السعودية، ومن أقدمها جذبا للعمران البشري المستقر، الريفي والحضري على السواء، وهي عبارة عن أربع واحات متداخلة فيما بينها[٤٣]، اثنتان كبيرتان هما الواحة الشمالية (مساحتها ١١١كم٢، وعمرانها ريفي بالكامل) والواحة الشرقية (مساحتها ٩٨كم٢ وعمرانها ريفي وحضري حيث تضم بجانب القرى مجمع الهفوف ـ المبرز في أقصى الغرب، ومدينة العمران في شمالها الشرقي) وواحتان صغيرتان، واحة العيون في أقصى شمال الواحات ومساحتها نحو ٩كم٢، وتتوسطها مدينة العيون، وواحة السيفة ومساحتها نحو ٦كم٢ وتقع في شمال غرب مدينة الهفوف وقد احتواها عمران المدينة من الشرق والغرب والجنوب، وحفها عمران مدينة المبرز من الشمال، كما أن لهذه الواحة الأخيرة امتدادًا في جنوب غرب المبرز أصبح محاطا بالعمران من كل الجهات .

وقد اعتمد الاستقرار البشري بالمنطقة على حرفة الزراعة القائمة على توافر المياه الجوفية من العيون التي حصرها البعض في ١٦٢ عينا طبيعية، وكذلك على توافر أرض سهلية منبسطة ذات تربة طفلية صالحة للزراعة، وتظهر فيها بعض السبخات، بالإضافة إلى مناطق رملية وجيرية وحصوية على الأطراف[٤٤].

ونخيل التمر هو أهم الزراعات على الإطلاق، يليه الخضر وبعض الفاكهة .

وفي الظروف الموضعية السابقة قامت مدينة الهفوف ومدينة المبرز (خريطة شكل ٥)، إذ يمتد نطاقها العمراني المتصل على الطرف الغربي لنطاق نخيل الواحة الشرقية، ويحيط به من الجهات الأخرى الأراضي الصحراوية الممثلة لحافة هضبة الصُّمان، بل إن النطاق العمراني يمتد بالأحرى فوق حافة تلك الهضبة وعلى منسوب نحو ١٥٠ متر فوق سطح البحر، وتظهر بعض التلال الصخرية أهمها جبل أبو غنيمة، وإلى الشمال منه تتبع عين نجم المشهورة بمياهها المعدنية.

ولمجمع الهفوف المبرز الحضري موقعه المتميز على مستوى منطقة الأحساء، وداخل المنطقة الشرقية. وفلكيا يقع المجمع على خط عرض ٢٥, ٢٥° شمالا، وخط طول ٤٠, ٤٩° شرقا، وذلك عند الزاوية شبه القائمة التي يصنعها التقاء الواحة الشرقية مع الواحة الشمالية من واحات الأحساء من الجهة الجنوبية الغربية، وقد أتاح هذا الموقع الحاكم سهولة اتصال المركز الحضري بالعمران الريفي التابع في الواحات عبر مجموعة من الطرق السهلة المتجهة إلى تلك الواحات. وعلى المستوى الإقليمي يقع مجمع الهفوف المبرز غرب ساحل الخليج بنحو ٨٠ كم وجنوب الدمام بنحو ١٨٠ كم وشرق الرياض بنحو ٣٠٠ كم في خطوط مستقيمة، وترتبط بتلك الجهات بطرق جيدة، إذ يربطها بميناء العقير طريق هام، وقد ظل ذلك الميناء يقوم بدوره كميناء رئيس على الخليج حتى سنة ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٥م حين استقطب ميناء الدمام معظم النشاط التجاري على الساحل السعودي[٤٥]، وكان طريق العقير الهفوف يواصل مسيرته إلى الرياض. وحاليا يقوم خط سكة حديد الدمام الرياض، والطريق البري بينهما، بربط طرفيه بمجمع الهفوف ـ المبرز الحضري حيث يمران عليه. وعلى المستوى الدولي يمر الطريق الذي يربط الرياض والسعودية بدولة قطر على مدينة الهفوف التي تعتبر محطة توقف واستراحة للمسافرين عبر هذا الطريق.



النطاق العمراني لمدينتي الهفوف والمبرز

شكــل (٥)

المصدر: أطلس المدن السعودية والدراسة الميدانية يناير ١٩٩١م .

٢ ـ نشأة ونمو عمران الهفوف والمبرز :

تدل الشواهد الأثرية التي يلاحظها الباحث الميداني لأقدم المباني القائمة في مدينتي الهفوف والمبرز على أن نشأة العمران الحالي بهما يعود على أقل تقدير إلى أوائل القرن السادس عشر الميلادي، العاشر الهجري، وهذا يصادف بداية الحكم العثماني للمنطقة، ولكن التاريخ يذكر أن مواضع العمران، ربما كانت أقدم بكثير من الفترة الحديثة، فقد عرفت المنطقة مدينة هجر التي كانت قصبة (عاصمة) لمنطقة البحرين وهي البلاد الواقعة على ساحل الخليج بين البصرة وعمان، كما ذكر ذلك ياقوت الحموي(٤٦)، كما عرفت المنطقة مدينة الأحساء التي بناها أبو طاهر سليمان القرمطي في القرن الرابع الهجري(٤٧) (سنة ٣١٧هـ). ويذكر ياقوت أنها مدينة مشهورة عامرة، وقد ذكر الألوسي في تاريخه أنه بمنطقة الأحساء أكثر من ٢٠٠ قرية كبيرة، أكبرها الهفوف ثم المبرز(٤٨). فإحلال العمران الحالي للمدينتين فوق عمران أقدم احتمال وارد تاريخيا.

والتسمية الأصلية للهفوف هي (الهفهوف)، وهي مشتقة في الغالب من هفهفة الرياح لتميز موضعها بلطف الهواء والنسيم العليل(٤٩)، أو أنها سميت كذلك لتهافت الناس عليها ورغبتهم في سكناها(٥٠).

أما المبرز فتقع إلى الشمال من الهفوف بنحو ٣كم، وقد سميت كذلك اشتقاقا من التبرز، وهو الرحلة الخادعة والاستراحة من قِبَلِ المسافرين قبل مواصلة السفر الطويل، في الطريق المؤدي إلى نجد وإلى القطيف(٥١). وقد قيل إنها سميت كذلك لبروز حجاج الأحساء إليها واجتماعهم فيها في الزمان الأول(٥٢)، والمعنيان قريبان.

وقد سجل فيدال الوضع الذي كان عليه عمران مدينتي الهفوف والمبرز حتى

أوائل النصف الثاني من القرن العشرين (١٩٥٥م) تسجيلا دقيقا يصلح أن يعتبر أساسا لتتبع نمو وتطور عمران المدينتين حتى الآن، ونستطيع في هذا الصدد أن نحدد **المراحل التالية لتوسع العمران الحالي** لمدينتي الهفوف والمبرز: (شكل رقم ٦)

— المرحلة الأولى، وهي مرحلة الأساس، وتبرز محصلة التطور للفترة قبل ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م، وكانت مدينة **الهفوف** القديمة القائمة في تلك المرحلة مؤلفة من ثلاثة أحياء الكوت ـ النعاثل ـ الرفعة، ويحيط بها سور مبني عليه بوابات، وكان حي الكوت هو الحي الإداري، به مقر الحاكم أيام العثمانيين، ثم مقر إمارة الأحساء، وهو لا يزال كذلك حتى بعد نقل عاصمة المنطقة الشرقية من الهفوف إلى الدمام في فبراير ١٩٥٣م(٥٣).

وخارج السور من الناحية الجنوبية الشرقية ظهرت ضاحية الصالحية، كسكن لبعض المسئولين العثمانيين وأفراد الحامية العسكرية الذين لم يجدوا لهم مساكن داخل الكوت المزدحم، وكان ذلك قرب نهاية القرن التاسع عشر. كما قامت خارج السور أيضا من الناحية الجنوبية الغربية ضاحية الرقيقة، وكانت فيها قبل مضارب للبدو، ولا يتعدى بدء البناء بها سنة ١٩٣٥م(٥٤).

وكانت المبرز القديمة القائمة في تلك المرحلة تتألف من ستة أحياء هي: العيوني ـ وهو أوسطها وأكبرها ـ والعتبان، والقديهات، والشعبة، والمقابل، والسياسب، وكان يحيط بها سور عليه بوابات(٥٥). وإلى الغرب من خارج السور أرض منبسطة مرتفعة تسمى الحزم، كانت مخيما للبدو ولكنها تحولت في نهاية هذه المرحلة إلى ضاحية سكنية باسم الحزم، وبنفس الأسلوب الاستيطاني الذي حدث في حي الرقيقة بالهفوف(٥٦).

— المرحلة الثانية: من ١٣٧٥ ـ ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.

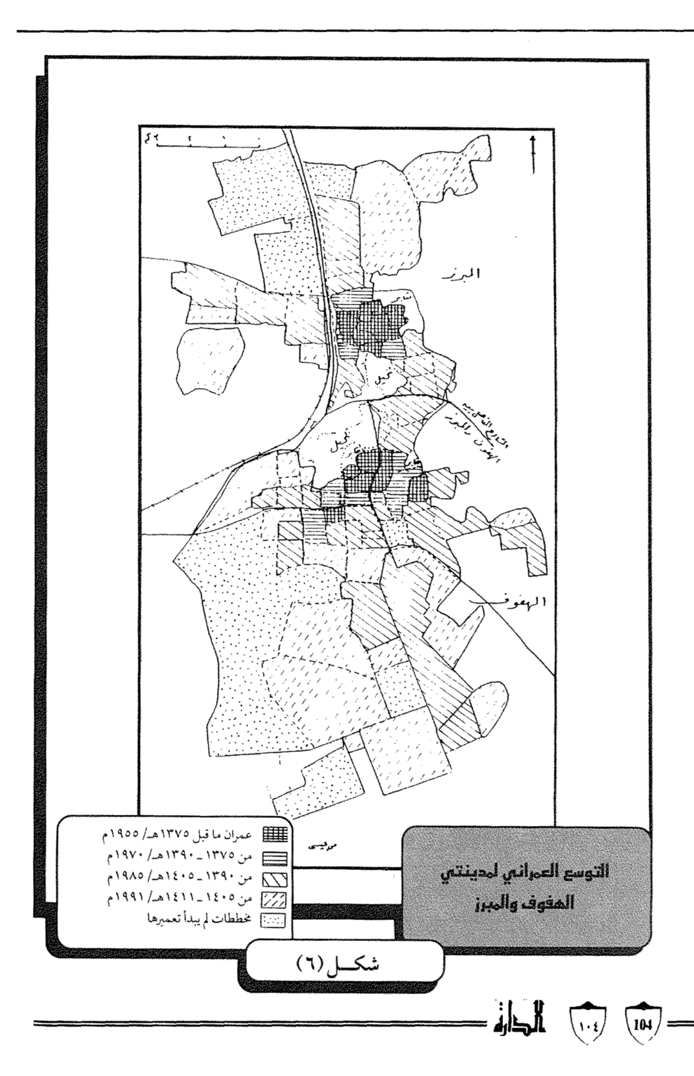
وقد نما العمران فيها نموًّا طبيعيا خارج أسوار المدينتين، وبصفة خاصة قرب الضواحي التي ظهرت في أواخر المرحلة السابقة. ففي الهفوف توسع حي الصالحية، وظهرت أحياء شرق الهفوف مثل الفوارس والناصرية، وفي جنوبها مثل الطالعية والعسيلة، كما توسع حي الرقيقة، وظهر حي المزروعية وعين علي بغرب الهفوف. وحول المبرز توسع حي الحزم في الشمال (غصيبة وخسارة) وامتد بجهة الجنوب، كما ظهر حي المسعودي في جنوب شرق سور المبرز.

والجدير بالذكر أن عمران هذه المرحلة كان استجابة لضرورة الخروج من زحمة وتكدس العمران داخل أسوار المدينتين ولذلك ظهرت في مناطق التوسع أبنية تدل على ثراء أصحابها، وأبنية أخرى متواضعة لكثيرين من متواضعي الحال.

وفي هذه المرحلة والمرحلة التي سبقتها كانت المسافة الفاصلة بين الهفوف والمبرز عبارة عن أراضي نخيل تجاورها أراض صحراوية، وتقطع تلك المساحة ثلاثة طرق تربط بين المدينتين.

— المرحلة الثالثة: من ١٣٩٠ ـ ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

وهي تواكب الطفرة الاقتصادية والعمرانية التي أعقبت حرب أكتوبر ١٩٧٣م. ومن إيجابيات هذه الطفرة إنشاء صندوق التنمية العقارية سنة ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، وتيسير القروض السخية لأغراض البناء، وكذلك تنفيذ البرامج الحكومية للتنمية الشاملة بجدية وسرعة، وتشجيع ودعم المشروعات الاستثمارية للقطاع الخاص، وكان من نتائج ذلك انطلاق التوسع العمراني في مخططات معتمدة حول الكتل المبنية السابقة للهفوف



التوسع العمراني لمدينتي الهفوف والمبرز

شكل (٦)

والمبرز، وكانت الأرض الصحراوية الموجودة بينهما من المناطق التي غطتها تلك المخططات فنشأت بذلك أحياء جديدة كالتعاون والفاضلية، وحي الملك فيصل شمال الهفوف، وأحياء شرق المسعودي والنويصر واليحيى والأندلس وجنوب الحزم إلى الجنوب من كتلة المبرز، والأحياء السابقة هي التي تكون منطقة الالتحام الحضري محل الدراسة التفصيلية. والجدير بالذكر أن المناطق الجنوبية من حي التعاون والغربية من حي شرق المسعودي قد بدأ تعميرها قبيل الطفرة، ويظهر أثر ذلك على هيئة وتركيب مبانيها، كما ظهرت أحياء جديدة حول الهفوف والمبرز تتضح من الخريطة رقم (٦)، ومن مشروعات التنمية الشاملة جامعة الملك فيصل، والاستاد الرياضي ومستشفى الملك فهد بالهفوف.

— المرحلة الرابعة: من ١٤٠٥ـ ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

أي حتى وقت إجراء الدراسة الميدانية، وهي في الواقع امتداد للمرحلة السابقة، ولكن بعد أن طرأت بعض المتغيرات منها ترشيد ـ أو تقييد ـ قروض ومنح صندوق التنمية العقارية مما أدى إلى اعتدال معدلات النمو العمراني بعدما وصلت إليه من تصاعد طفري في الفترة السابقة، وأصبح شائعا في الأحياء الجديدة المنتمية لهذه المرحلة شمال وغرب المبرز، وجنوب وشرق وغرب الهفوف أن ترى مباني كثيرة تحت الإنشاء تفصلها مساحات فضاء واسعة.

وكما يتضح من الخريطة (شكل ٦)، لا تزال توجد مساحات واسعة داخل النطاق العمراني المعتمد لمدينتي الهفوف والمبرز، عبارة عن مخططات معتمدة لم يمتد إليها التعمير بعد، وتقع عموما في غرب وجنوب غرب الهفوف، وفي شمال غرب المبرز.

٣ ـ موازنة بين عمران الهفوف وعمران المبرز :

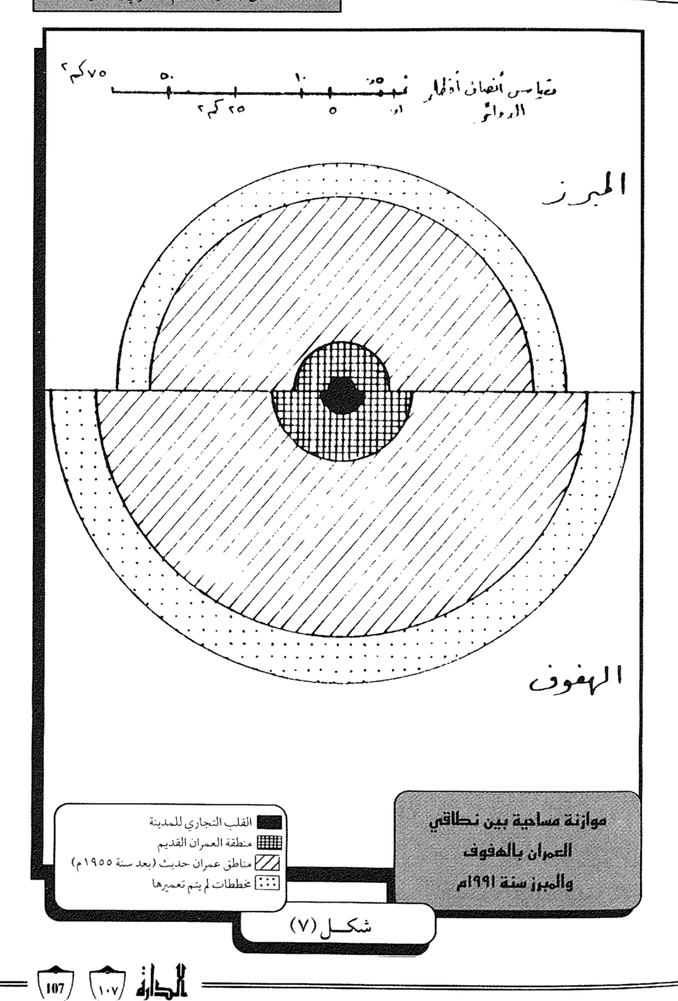
وهي موازنة مساحية أساسا بين عدد من النطاقات العمرانية الداخلية في إطار النطاق العمراني للمدينتين، وذلك على ما يبدو من الجدول التالي :

مساحة النطاقات العمرانية الداخلية بمدينتي الهفوف والمبرز (كم٢)

سنة ١٩٩١م [٥٧]

النطاق	الهفوف	المبرز	نسبة الهفوف إلى المبرز
نطاق العمران الكلي	٧٢,٦كم٢	٤٤,٢٥كم٢	١٦٦٪
مناطق لم يتم تعميرها	٢١,١	١١,٢٥	١٨٧٪
مناطق عمران حديث	٤٧,٩٢	٢٠,٨٧	١٥٥٪
مناطق العمران القديم	٤,٢	٢	٢١٠٪
القلب التجاري للمدينة	٠,٣٨	٠,١٣	٢٩٢٪

ويتضح من الجدول ومن شكل رقم (٧) أن الهفوف تفوق المبرز في مساحات جميع النطاقات العمرانية، لكن نسبة التفوق تزيد كلما اتجهنا إلى داخل المدينة، وبصفة خاصة المنطقة القديمة والقلب التجاري، وهذا ما يناسب الدور الحضاري والإداري الذي كانت الهفوف أكثر بروزا فيه من المبرز، ولقد تم تحديد القلب التجاري للمدينتين باستخدام أسلوب خصائص المنطقة أو نمط استعمالات الأرض[٥٨]. ولم يكن التفوق مساحيا فحسب، ولكن في عدد مرافق الوظائف والخدمات والتجارة فيهما إذ يستأثر قلب الهفوف المركزي بمقر إمارة الأحساء، وبه العديد من تجارات الجملة المتخصصة والتوكيلات لبعض



موازنة مساحية بين نطاقي العمران بالهفوف والمبرز سنة ١٩٩١م

شكــل (٧)

الشركات العالمية، وكذلك الأسواق التقليدية المتخصصة، فضلا عن تسعة فروع لبنوك وطنية وأجنبية وإحدى عشرة عيادة طبية وأربع صيدليات، وفي مقابل ذلك تتضاءل أحجام وأقدار الأسواق المتخصصة بقلب المبرز، ولا يوجد به سوى فرعين من فروع البنوك وعيادتين طبيتين وصيدليتين(٥٩).

ولكن برغم التفوق الذي لوحظ للهفوف على المبرز، إلا أن الأخيرة تتميز بارتفاع نسبة البناء داخل نطاقها العمراني (٦ , ٧٤٪) منها في حالة الهفوف (٤ , ٧١٪) وهذا يعني انخفاض نسبة الأراضي الفضاء من جانب وارتفاع كثافة البناء من جانب آخر في المبرز.

ب) منطقة الالتحام العمراني بين الهفوف والمبرز :

تمتد هذه المنطقة (شكل ٨) فيما بين العمران القديم (حتى سنة ١٩٥٥م) للهفوف في الجنوب والعمران القديم للمبرز في الشمال، في مسافة نحو ٣كم، وفيما بين الحدود الغربية لنخيل الواحة الشرقية من الشرق، وخط سكة حديد الدمام الرياض ـ حيث تمر بمحطة الهفوف ـ من الغرب، وتبلغ متوسط هذه المسافة نحو ٥ , ٣ كم٢، أي أن المساحة الكلية للمنطقة نحو ٥ , ١٠ كم٢.

وفاصل الحدود الإدارية بين الهفوف والمبرز عبارة عن شارع رئيس كان في الأصل مجرى من مجاري مشروع الصرف بالمنطقة، وتم ردمه وإعداده كشارع يصل فيما بين الطريق الرئيس الموازي لخط السكة الحديد في الغرب، والطريق المؤدي إلى الواحة الشرقية والواحة الشمالية في الشرق.

وتبلغ مساحة المناطق المبنية المتصلة بالمنطقة ٧٥ , ٥كم٢ نصيب الهفوف منها ٢٥ , ٢ كم٢، والمبرز ٢٥ , ٣ كم٢، وتتوزع المساحة الخاصة بالهفوف على حيَّين: حي التعاون والفاضلية في الجنوب، وحي الفيصلية (الملك فيصل) في الشمال. ونظرا للتباين العمراني الداخلي في هذين الحيين رأى الباحث أن

يقسمها ـ لأجل الـدراسة ـ إلى أقسام داخليـة، فالتعاون والفـاضلية يقسم إلى جنوب وشمال وغـرب، وحي الفيصلية يقسم إلى أرض الخطيـب، وأزجيجان، والفيصلية شرق. أما المساحة الخاصة بالمبرز فتتوزع على ستة أحياء، خمسة منها في الشرق (المسعودي وشرق المسعودي، والنويصر، واليحيى، والأندلس) وحي جنوب الحزم في الغـرب وبقية مسـاحة منطقـة الالتحام تشغلهـا بساتين نخيل واحة السيفة وامتـدادها بالمبرز، فضلا عن أراض رملية وحصـوية وجيرية حتى خط سكة الحديد.

ـــ أنماط استعمالات الأرض بمنطقة الالتحام :

يتضح من الخريطـة رقم (٩) والمعدة عن الـدراسة الميـدانية لمنطقـة الالتحام وجود الأنماط التالية من استعمالات الأرض:

١ ـــ المباني السكنيـة: وهي تشكل أهم استخدام على الإطـلاق في المساحـات المبنيـة (أكثر من ٩٠٪) والتي تتركـز بصفة أسـاسية في القطـاع الشرقي من منطقة الالتحام، وهذا القطـاع يتكون في غالبه من أحياء سكنيـة تتناثر فيها استخدامـات أخرى في توزيع غير نطاقي، أي إن الاستخـدام السكني هو السائد، لكن هذا السكن يختلف في نمطـه من بيوت شعبية إلى فيلات و إلى عمارات، على ما سيذكر في عنصر لاحق.

٢ ـــ المبـاني الحكـوميـة، وتقوم فيهـا المصـالح الإداريـة والخدميـة التي تـؤدى للمراجعين، وغالبا مـا يرتبط توزيعها بالطرق الرئيسـة أو الشوارع الرئيسة، ومن ذلك مبنيان لفرع وزارة الزراعة أحدهما بالمبرز والآخر بالهفوف، والبريد المركزي ومكتـب البرق المركزي، و إدارات المرور والجوازات والـدفاع المدني، ومحطة السكة الحديد، وفرع إدارة التعليم بالمبرز، وقـد ترتبط المباني الحكومية

منطقة الالتحام العمراني بين الهفوف والمبرز

- الكتلة المبنية القديمة
- حدود الأحياء
- حدود أقسام الأحياء
- طريق رئيس
- شارع رئيس
- خط سكة حديد

شكـــل (٨)

بوجـود مساحات واسعة مناسبة بغض النظر عن نـوع الطريق، ومن ذلك محطـة كهربـاء الأحساء المركـزيـة بالفيصليـة، والمقصب (السلخانـة) بحي الأندلس بالمبرز، والورش والجراجات الحكومية الخاصة بالبلدية.

٣ـ الفنـادق : يـوجـد بـالمنطقـة فنـدقـان هما أشهـر فنـادق المجمع الحضري المدروس: فندق غزال على الشارع الـرئيس بحي الفيصلية، وفندق الهفوف بالقسم الغربي من حي التعاون، أي أنهما يتركزان في نطاق مدينة الهفوف غير بعيد عن قلبها التجاري (بين ١ ـ ٥ , ١ كم إلى الشمال منه).

٤ـ المدارس ومعاهد التربية الخاصة، وهي تنتشر لتخدم الأحياء السكنية، وإن كانت المدارس ذات الأبنيـة الحكومية تتخير مواقع على الشـوارع الرئيسة كما هـو الحال في الشـارع الفـاصل بين المدينتين، وشـارع علي بـن أبي طـالب بالهفـوف وامتداده في المبرز، والمدارس هنا من جميـع المستويات، كما تـوجد معـاهد التربيـة الخاصـة (معهدان) ومعهـد علمي لجامعـة الإمام محمـد بن سعود الإسلامية ومعهد فني صناعي.

٥ـ الكليات الجامعية، وتتمثل في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في غربي منطقة الالتحـام التابعة للهفـوف، وكلية التربية للبنـات إلى الشمال منها في أرض المبرز، والكلية المتوسطة لإعداد المعلمين بحي النويصر بالمبرز.

٦ـ الخدمات الطبيـة، وتتمثل في مـركـز صحي كبير بحي الفيصليـة، ومركـز إسعاف الهلال الأحمر على امتداد الطريق الفاصل بين الهفوف والمبرز.

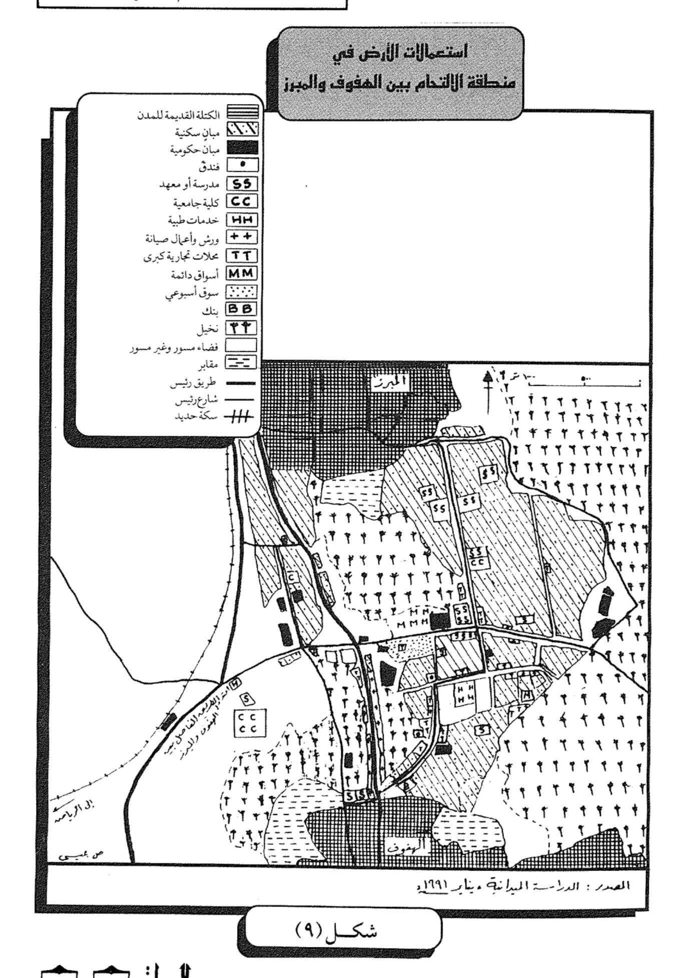
٧ـ الورش وأعمال الصيانة، ومعظمها خاص بـالسيارات والأجهزة الكهربائية، وتتركـز على جانبي القطـاع الجنوبي من الطـريق الرئيسي بين الهفـوف والمبرز (طـريق الـدمـام). مع بعـض الـورش الأخـرى على الشـارع الفـاصل بين

المدينتين.

٨ ـ المحلات التجارية الكبرى، وبعضها على هيئة (سوبر ماركت) تقوم على الشوارع الرئيسة بين الأحياء السكنية، أو على هيئة توكيلات لشركات كبرى، أو محلات لتجارة الجملة، إما للسلع الغذائية، أو للأخشاب، وخاصة فيما بين شمال حي التعاون والفاضلية، وجنوب شرق حي الفيصلية، والملاحظ أنه لا توجد أي من تلك المحلات على الشارع الفاصل بين المدينتين، وإنما على الشوارع الرئيسة القريبة منه، حيث الحركة أوضح وقعا.

٩ ـ الأسواق الدائمة، وتتمثل في نوعين، سوق التمور، بجوار محلات الجملة وتجارة الأخشاب جنوب شرق الفيصلية، وهو سوق متخصص في بيع التمور بأنواعها على مدار السنة، وسوق الأرض على الجانب الشمالي من الشارع الفاصل بين المدينتين (بأرض المبرز). وهو عبارة عن مساحات مطلة ومكشوفة تعرض فيها معظم السلع الاستهلاكية والأدوات والأجهزة المنزلية بأسعار قد تقل عن مثيلاتها في أسواق داخل المدينة، وينعقد السوق يوميا بعد صلاة العصر إلى صلاة العشاء، ويجاوره سوق السلع والأدوات والأجهزة المستعملة (الحراج) يعقد يوميا من بعد صلاة العصر إلى صلاة المغرب، ويجذب هذا السوق المترددين من المدينتين، ومن القرى المجاورة.

١٠ ـ السوق الأسبوعي، ويعقد صباح الخميس أسبوعيا على المساحة المقابلة لمكان انعقاد سوق الأرض، أي جنوب الشارع الفاصل بين المدينتين ولكن على أرض الهفوف، وهو سوق شامل بمعنى الكلمة يجمع بين سلع المدينة وسلع الريف بما فيها من الطيور الداجنة والحيوانات


استعمالات الأرض في
منطقة الالتحام بين الهفوف والمبرز
الكتلة القديمة للمدن
مبانٍ سكنية
مبانٍ حكومية
فندق
مدرسة أو معهد
كلية جامعية
خدمات طبية
ورش وأعمال صيانة
محلات تجارية كبرى
أسواق دائمة
سوق أسبوعي
بنك
نخيل
فضاء مسور وغير مسور
مقابر
طريق رئيس
شارع رئيس
سكة حديد
المبرز
الهفوف
إلى الرياض
المصدر : الدراسة الميدانية ، يناير ١٩٩١م

شكل (٩)

الصغيرة، وشتلات الأشجار، وهذا هو السوق التقليدي للهفوف بعد نقله من شمالي الكتلة السكنية القديمة وبجوار القيسارية بقلب المدينة، ومع ذلك تحتفظ القيسارية ببعض الجاذبية صباح يوم الخميس من عرض بعض السلع البدوية بصفة خاصة، والجدير بالذكر أنه يعقد يوم الأربعاء سوق أسبوعي آخر في قلب مدينة المبرز، لكن سوق الخميس بالهفوف أكبر اتساعا وشهرة ورواجا وجاذبية.

١١ ـ البنوك، ويمثلها بالمنطقة فرع لبنك الرياض يقع في جنوب حي التعاون قرب المنطقة المبنية القديمة للهفوف.

١٢ ـ النخيل، وهو ما تبقى من واحة السيفة شمال غرب الهفوف، وامتدادها في المبرز ويزحف العمران على تلك المساحات على استحياء، فالقائمون على أمور الزراعة حريصون على الإبقاء عليها وعدم التفريط في أي جزء منها، وتنمية قنوات الري والصرف بها، والمسئولون على التخطيط والأمور البلدية يرون أن موقع تلك المساحات وسط العمران قد أصابها بالإهمال، وأن ارتفاع قيمة أرضها إذا استخدمت للبناء والمشروعات، أكثر عائدا اقتصاديا من استخدامها في الزراعة وإنتاج التمور، ومع الإبقاء على تلك المساحات الزراعية الغالية في مناطق تقل فيها مثل تلك الأراضي، وتترامى فيها مساحات الصحراء المهيأة للتوسع البنائي فوقها.

١٣ ـ المقابر، وتوجد منها ثلاث مناطق إحداها في المبرز، واثنتان في الهفوف كانت أصلا لاستخدام سكان الكتلة القديمة للمدينتين، وأصبحت تستخدم من سكان أحياء منطقة الالتحام كما تستخدم من غيرهم، ولم تنشأ مقابر جديدة خاصة بمنطقة الالتحام.

١٤ ـ الطرق الرئيسة، وهي التي تربط أساسا بين المجمع الحضري والجهات والمدن المجاورة خاصة الرياض والدمام، وهي تربط في مسارها بين مدينة الهفوف ومدينة المبرز، ويقطع منطقة الالتحام نحو ٨,٥ كم من هذه الطرق، في مسارين الأول غربي شبه موازٍ لخط السكة الحديد، يربط بين طريق الرياض القديم وطريق الرياض الجديد، ويصلهما بطريق الدمام، أما الثاني فهو طريق الهفوف الدمام مارا بالمبرز في الشمال، وقد تحول هذا الطريق الأخير في قطاعه الجنوبي ـ كما سبقت الإشارة ـ إلى محور لجذب الورش ومراكز تجارة قطع غيار السيارات والأجهزة الكهربائية وبعض توكيلات السيارات.

١٥ ـ الشوارع الرئيسة، وهي من اتجاهين تسير فيما بين الأحياء السكنية أو تتخللها مما جعلها تجذب المراكز التجارية والأبنية الحكومية والخدمية، ويقطع منطقة الالتحام الحضري مجموعة من الشوارع الرئيسة جملة أطوالها ١٠,٢٥ كم، أهمها على الإطلاق شارع علي بن أبي طالب ـ بوصفه محورًا شماليًّا جنوبيا للأحياء السكنية بمنطقة الالتحام ـ، ثم الشارع الواصل بين الهفوف وجنوب الحزم عبر واحة السيفة، والشارع الفاصل بين المدينتين، وحول الأسواق التجارية كما سبقت الإشارة.

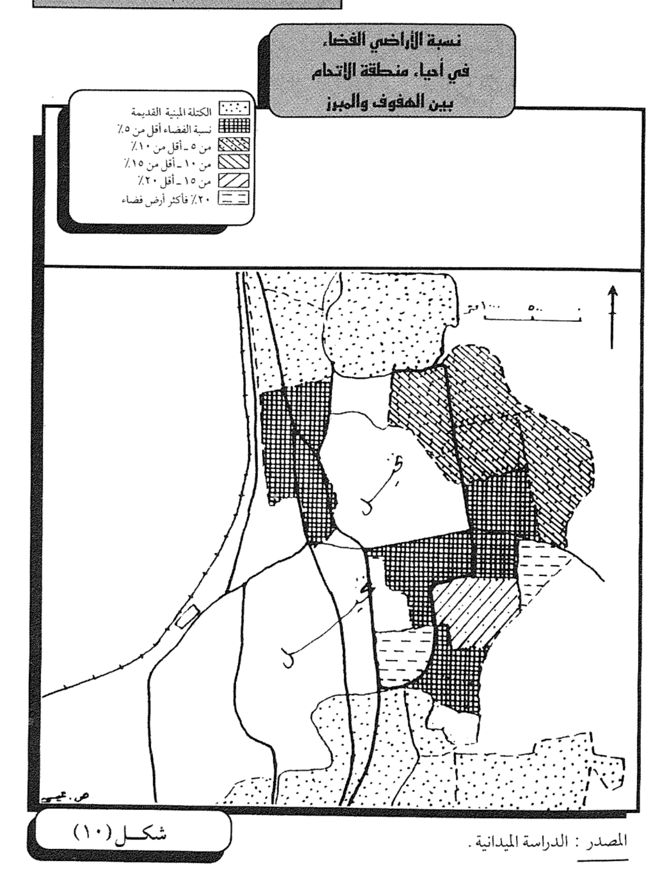
١٦ ـ الفضاء المسور، وهي مناقط محجوزة لإنشاءات لم تتم بعد، كما تمتد مساحات من الفضاء غير المسور ـ سواء أراض حكومية أو ملكيات أفراد ـ بجوار أنماط الاستخدام السابقة، وهذا كله يختلف عن المساحات الفضاء داخل الأحياء المبنية والتي سوف نشير إليها في العنصر التالي.

كثافة البناء في منطقة الالتحام :

لم يتوافر للباحث حصر شامل لأعداد المباني بمنطقة الالتحام، ولم يُجْرِ ذلك في العمل الميداني، ولذا يصعب حساب كثافة العمران بقرينة عدد المباني والمساحة، وبدلا من ذلك يمكن التعرف على نسبة إشغال المباني لمساحة الأحياء، أو بتعبير آخر حساب نسبة الأراضي المبنية والأراضي الفضاء، وهذا ما قام الباحث بحصره ميدانيا، وأمكن حساب نسبة الأراضي الفضاء إلى جملة مساحة الأحياء وأقسامها الداخلية، على ما يظهر في الجدول التالي وخريطة مساحة رقم (١٠).

الحـــي	النسبة المئوية للأراضي الفضاء	الحـــي	النسبة المئوية للأراضي الفضاء
التعاون جنوب	١٪	اليحيى	٣٪
التعاون شمال	٤	الأندلس	٦
التعاون غرب	٢٥	النويصر	٧
الفيصلية (خطيب)	١٧	الحزم الجنوبي	٢
الفيصلية (أزجيجان)	٢	المسعودي	٨
الفيصلية شرق	٣٠	شرق المسعودي	٥

وواضح أن هناك تباينًا في نسب الأراضي الفضاء في الأحياء المختلفة، وهي في الأحياء التابعة للهفوف أعلى منها في الأحياء التابعة للمبرز، وربما تدل قلة الأراضي الفضاء على قدم تعمير الأحياء، أو على تزايد الرغبة في سكناها والبناء فيها، أو تدل عليهما معا، وعموما لا تلاحظ قاعدة مطردة في هذا الصدد، ولكن النمط التوزيعي العام لنسب الأراضي الفضاء، أنها تقل (أي تزيد كثافة البناء) في حالتين: الأولى بالقرب من الكتل المبنية القديمة (أحياء شرق



شكل (١٠)

المصدر : الدراسة الميدانية.

المسعودي ـ جنوب الحزم ـ جنوب التعاون ـ والفاضلية غرب)، والثانية في أحياء مركز منطقة الالتحام، أي تلك الواقعة على جانبي الشارع الفاصل بين المدينتين، (أزجيجان ـ اليحيى ـ الأندلس).

ومن الناحية الأخرى تزيد نسبة الأراضي الفضاء نسبيا (تنخفض كثافة البناء) في الأحياء الوسيطة، والواقعة بين الطرفين السابقين، (الفيصلية شرق ـ أرض الخطيب ـ التعاون غرب، النويصر).

أما ارتفاع نسبة الأراضي الفضاء في حي المسعودي برغم قربه من العمران القديم فراجع إلى طبيعة البناء حيث تترك فراغات كبيرة فيما بينه، وليس إلى وجود مساحات صالحة للبناء، وربما كان الأصل البدوي أو شبه البدوي في تعمير هذا الحي وراء ترك مثل تلك المساحات التي كانت تعد نوعا من الحِمَى للمباني القائمة، ولم تجذب تلك الفراغات راغبي البناء لإشغالها لتواضع الظروف العامة في هذا الحي، ووجود أحياء أفضل تجذب التوسع العمراني المتميز والسكن الراقي.

ومما يعطي بُعدًا تفسيريا جديدا لتوزيع نسب الأراضي الفضاء وكثافة البناء التعرف على نمط المباني بمنطقة الالتحام في العنصر التالي.

نمط المباني بمنطقة الالتحام بين الهفوف والمبرز ١٩٩١م :

تم حصر الأنماط التركيبية للمباني بأحياء منطقة الالتحام بين الهفوف والمبرز من خلال اختيار مناطق صغيرة بكل حي ممثلة له باستخدام أسلوب العينة العشوائية، ومن ثم أمكن حساب النسب المئوية لكل نمط إلى جملة المباني في العينة، وسحب ذلك على عمران الأحياء كما يتضح من الجدول التالي:

النسب المئوية لأنماط المباني بمنطقة الالتحام

الحي وأقسامه	بيوت تقليدية دور واحد	فيلات متواضعة	فيلات راقية وقصور	عمارات متعددة الاستخدام	مبانٍ حكومية وعامة
التعاون والفاضلية	٪٤٥	٪٢٥	٪١٠	٪١٥	٪٥
جنوب	٨٧	—	—	١٣	—
شمال	٤	٦٠	١٣	١٨	٥
غرب	١٢	٤٥	١١	٣٠	٢
الفيصلية	—	٤٠	٢٥	١٠	٢
أرض الخطيب	—	٤٢	٤٢	٨	٨
أزجيجان	—	٤٥	٢٥	٢٠	١٠
شرق	—	—	٩٥	٣	٢
اليحيى	—	٦٠	٢٥	١٠	٥
النويصر	—	٢٠	٧٠	٢	٨
الأندلس	—	٩٩	—	—	١
شرق المسعودي	٥	٧٠	٧	١٠	٨
المسعودي	٨٠	١٣	—	٢	٥
الحزم الجنوبي	٥٥	٢٠	—	١٥	١٠

ويتضح من الجدول ومن شكل (١١) الملاحظات التالية:

١ ـ تسود البيوت التقليدية الشعبية المؤلفة من دور واحد في الأحياء الأقدم تعميرًا والأقرب بطبيعة الحال من الكتل القديمة للمدن (جنوب التعاون ـ المسعودي ـ جنوب الحزم) ثم تقل حتى تتلاشى كلما اتجهنا صوب مركز منطقة الالتحام.

أنماط المباني بمنطقة الالتحام بين الهفوف والمبرز سنة ١٩٩١

الكتلة المبنية القديمة
بيوت تقليدية دور واحد
فيلات متواضعة دورين
فيلات وقصور راقية
عمارات متعددة الاستخدام
مبان حكومية وعامة

شكـــل (١١)

المصدر : الدراسة الميدانية ـ يناير ١٩٩١ م.

٢ ـ تسود الفيلات الراقية والقصور في أحدث الأحياء تعميرًا كما في الأندلس وشرق الفيصلية .

٣ ـ تزيد نسب الفيلات المتواضعة في الأحياء ذات المواقع وفترة التعمير المتوسطة بين النقيضين السابقين .

وواضح من الملاحظات السابقة أن عامل الزمن ، أو بمعنى آخر فترة البناء ، هو العامل الحاسم في تحديد النمط الأرقى والأدنى ، فالمباني التي أنشئت منذ ١٥ ـ ٢٠ عاما مثلا عاصرت ظروفا اقتصادية عادية أو متواضعة انعكست على تركيب وهيئة ومساحة المبنى وعدد أدواره ، ودرجة الاعتناء بمظهره ، بخلاف المباني المنشأة في الفترة الحالية ، والتي سخرت لها إمكانات ضخمة مادية ومعمارية تناسب الطفرة الاقتصادية وقدرات أصحاب الثراء ، مما أعطاها هذا النمط الراقي والمتميز.

٤ ـ يرتبط نمط العمارات متعددة الاستخدام بمسارات الطرق والشوارع الرئيسة التي غالبا ما تقوم عليها تلك الأبنية ، حيث يستخدم الدور الأرضي للأغراض التجارية أو الورش ، والأدوار الأعلى للسكنى وربما لمكاتب ومؤسسات الخدمات ، ولذلك تزيد نسبة هذا النمط في الأحياء التي تقطعها طرق وشوارع رئيسة (التعاون غرب وشمال وأزجيجان وجنوب الحزم) .

٥ ـ تنتشر المباني الحكومية في معظم الأحياء لوجود المدارس بمستوياتها في هذه الفئة من المباني ، ولكن الأحياء ذات المواقع المتوسطة ، والتي تمر بها أو عليها شوارع وطرق رئيسة هي أعلى من غيرها في نسبة المباني الحكومية . ويلاحظ هنا أن الموقع هو العامل الحاسم في توزيع النمطين الأخيرين من المباني (العمارات ــ المباني الحكومية) مثلما كان عامل الزمن واضحا في الأنماط الأخرى .

نتائج الالتحام الحضري بين الهفوف والمبرز:

يمكن حصر مجموعة من النتائج المترتبة على الالتحام الحضري يعود بعضها على المجمع الحضري ككل، ويعود البعض الآخر على منطقة الالتحام.

— **النتائج الخاصة بالمجمع الحضري ككل:**

١ ـ ترتب على اتصال مدينة الهفوف بمدينة المبرز والتحامها في كيان ونطاق حضري واحد أن بدأ التعامل معها كمدينة واحدة أصبح يطلق عليها في بعض الاستعمالات الرسمية مدينة الأحساء، وهي بهذا الوضع الجديد تكون قد دخلت في رتبة حضرية أكبر تتميز بنقل سكاني وعمراني يمكن أن يجذب إليه المزيد من الخدمات التي تتوافر في المدن الكبيرة أو فوق المتوسطة.

٢ ـ المجمع الحضري المتصل يمكن أن يصنف حاليا من حيث نمط النمو والتطور العمراني ـ ضمن النموذج متعدد النويات[٦٠]، فالهفوف القديمة نواة جنوبية، والمبرز القديمة نواة شمالية تزايد العمران حولها في جميع الاتجاهات حتى التحم في المنطقة الواقعة فيما بين هاتين النواتين.

٣ ـ طرأ توسع وامتداد مساحي لمنطقتي القلب التجاري في الهفوف القديمة والمبرز القديمة وذلك صوب منطقة الالتحام الحضري، وكان أوضح امتداد للقلب التجاري للهفوف في قطاعات من الشوارع والطرق الرئيسة التي تربطها بالمبرز وخاصة طريق الدمام، وشارع علي بن أبي طالب جهة الشمال. أما امتداد القلب التجاري للمبرز فكان صوب الغرب داخل حي الحزم حتى يصل إلى طريق الدمام الرئيس وخط سكة حديد الدمام الرياض.

— النتائج الخاصة بمنطقة الالتحام الحضري :

١ ـ أصبحت منطقة الالتحام مخدومة من منطقتين تجاريتين في قلب المدينتين بخلاف مناطق النمو الأخرى حول المدينتين، حيث ترتبط خدميا — من الناحية النظرية ـ بمنطقة تجارية مركزية واحدة، والملاحظ أن النفوذ الخدمي للقلب التجاري للهفوف ذو تأثير أكبر على منطقة الالتحام من نفوذ القلب التجاري للمبرز.

٢ ـ ترتب على التجاور والتَّماس بين كيانين إداريين قائمين تختلف مسئوليتهما في أعمال ومشكلات البلديات، أن أصبح الشارع الفاصل بين مدينة الهفوف ومدينة المبرز لا يلقى الاهتمام الواجب له، ولم يتحول ـ كما هو متصور ـ إلى محور لجذب الأنشطة الاقتصادية والخدمية.

٣ ـ أدى النمو العمراني بمنطقة التلاحم إلى تآكل مساحات بساتين النخيل من أطرافها، وربما من وسطها في حالة شق الطرق خلالها كما هو حادث في الطريق الذي شطر واحة السيفة ليصل شمال غرب الهفوف بالحزم الجنوبي في المبرز، وقد سبقت الإشارة إلى رغبة بعض الجهات في تقليص زراعات النخيل أو إزالتها و إحلال العمران محلها، وهذا ما يقف الباحث في صف المعارضين له.

استخلاصات وتوصيات الدراسة :

من أهم ما يستخلص من الدراسة السابقة :

— تتباين ظروف الموقع والموضع وعوامل التطور العمراني المؤثرة على مناطق الالتحام الحضري بالسعودية، مما جعل لكل حالة من حالات الالتحام نمطها الخاص.

● فالتحام سكاكا مع القارا واللقائط شبه التحام حضري.

● والتحام الرياض مع الدرعية هو في الحقيقة التهام عاصمي للأخيرة .

● والتحام الـدمام ــ الظهران ــ الخبر، التحام ثـلاثي ساحلي تكـاملي محليا وإقليميا .

● والتحام الهفوف ـ المبرز، التحام ثنائي كامل في بيئة واحية زراعية .

ــ يغلب عامل التخطيط في التأثير على مرفولـوجية أو تركيب مناطق الالتحام الحضري ، فلم يظهـر في تلك المنـاطـق نمط العشش أو السكن العشـوائي الذي عـادة ما يظهـر على أطراف المدن ذات التطـور الطبعي غير المخطط ، ولكن الغالب في حالـة المدن السعودية خضوع منـاطق الالتحام لمخططات توسع عمراني معتمد من الجهات المعنية ، كما أن المرافق الخدمية المنشأة عادة ما تكـون بإشراف الدولة وتنفيـذها ولذلك كـانت هناك درجة ملحـوظة من النمطية في مرفولوجية مناطق الالتحام في الحالات المدروسة .

ــ كان للخلفيـة التاريخيـة والوضعيـة الإدارية لمدينـة الهفوف أثـرها في أن تظل المدينة في الـوضع الأفضل بالنسبـة للمبرز، وبالنسبة لمنطقـة الالتحام بينهما بصفة عامة .

ــ تتميـز منطقـة الالتحـام بين الهفـوف والمبرز بكـونها امتـدادًا سكنيًـا أصـلا للمدينتين ، أو تلاحمًا سكنيا بالدرجة الأولى ، ولم يظهر بها منشأة خدمية أو إدارية مركزيـة يمكن أن تتحول المنطقة بسببها في مرحلة مـا إلى قلب جديد للمجمع الحضري ككل ، مثلما هو متوقع لمركز منطقة الالتحام بين الدمام ـ الظهران ـ الخبر.

ويسجل الباحث التوصيات التالية الخاصة بحالة الهفوف المبرز.

● لم يعـد هنـاك مبرر تخطيطي لإبقـاء الفصل الإداري بين الهفـوف والمبرز، بل

ينبغي وضع التنظيمات التي تجعل النطاق العمراني للمدينتين، نطاقا لمدينة واحدة تشرف عليها بلدية واحدة لها رؤية إدارية وتخطيطية موحدة.

- من الضروري إعادة النظر في دورية انعقاد الأسواق الأسبوعية بالمدينتين، فالفاصل الزمني بين سوق الأربعاء بالمبرز، و الخميس بالهفوف يضعف من كفاءة أحدهما، وهو سوق المبرز، وينبغي أن يُرَحَّل في يوم آخر (الأحد أو الاثنين مثلا).
- ينبغي المحافظة على مساحات النخيل بمنطقة الالتحام وعدم السماح بتآكلها أمام زحف العمران الذي أمامه متسع في المخططات المعتمدة والمساحات الصحراوية المجاورة.
- كثير من الشوارع بمنطقة الالتحام في حاجة إلى عناية أكبر، كما أن شوارع أحياء منطقة الالتحام بالمبرز غير مسماة، والمساكن غير مرقمة، وبذا يصعب التعرف عليها من قبل أي زائر، وعموما فإن اعتبار المنطقة عضوًا حيًّا في النطاق العمراني لمدينة واحدة سوف يترتب عليه تحسين واضح في أحوالها البلدية والتنموية.

●●●

المراجع والهوامش

(١) المملكة العربية السعودية، وزارة الشئون البلدية والقروية، وكالة الوزارة لتخطيط المدن، أطلس المدن السعودية ـ الوضع الراهن سنة ١٤٠٧ هـ.

(٢) عبد الرحمن صادق الشريف، مدينة الرياض، دارة الملك عبد العزيز بالرياض، الطبعة الأولى، ١٣٨٥هـ/ ١٩٧٥م.

(٣) عبد المجيد إسماعيل داغستاني، الرياض، التطور الحضري والتخطيط، وزارة الإعلام السعودية، الرياض ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

(٤) Al Shuaiby Abdullah Mansour, "The development of the Eastern province, with particular reference to urban settlement and evolution in Eastern Saudi Arabia", Ph. D., University of California, 1973.

(٥) Vidal, F. S., The Oasis of Al Hasa, Dhahran, 1955 ترجمها عبد الله السبيعي بعنوان، واحة الأحساء، ونشرت بالرياض ١٤١٠هـ.

(٦) Al Elawi, Ibrahim, "The influence of oil upon settlement in Al Hasa Oasis, Saudi Arabia", Ph. D., University of Durham, 1978.

(٧) عبد الرحمن أحمد العمير، جغرافية العمران الريفي في واحات الأحساء، ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية بالرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

(٨) محمد زكي الفارسي، أطلس ودليل وطني المملكة العربية السعودية، جدة، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

(٩) Carter, Harold, the study of urban geography, Third edition, London, 1987. p. 20.

(١٠) أحمد علي إسماعيل، دراسات في جغرافية المدن، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٨٥، ص ١١٨.

(١١) Beaujeu-Garnier J.& Chabot, G., Urban Geography translated, Lon-

don 1967. pp. 243 - 245. ، وأيضا أحمد إسماعيل، المرجع السابق، ص ١٢١ ، ١٢٢ .

(١٢) أحمد علي إسماعيل، المرجع السابق، ص ١٢٢ ، ١٢٣ .

(١٣) Webster's New Geographic Dictionary, 1980, pp. 282 - 283.

(١٤) Academic American Encyclopedea, New Jersey, 1980.

(١٥) Ibid.

(١٦) أحمد إسماعيل، المرجع السابق، ص ٣٩٣، ٣٩٤ . وأيضا، فتحي محمد مصيلحي، تطور العاصمة المصرية والقاهرة الكبرى، القاهرة، ١٩٨٨ .

(١٧) Carter, H., op. cit. pp. 163 - 166.

(١٨) حمد الجاسر، المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية، شمال المملكة، القسم الثاني.

(١٩) المملكة العربية السعودية، وزارة الإعلام، هذه بلادنا، الرياض ١٤٠٩/ ١٩٨٩ ص ٢٩٢ .

(٢٠) حمد الجاسر، المرجع السابق، القسم الثالث.

(٢١) نفس المرجع، القسم الثاني.

(٢٢) وزارة الشئون البلدية والقروية، أطلس المدينة السعودية، ص ٣٣ .

(٢٣) عبد المجيد داغستاني، مرجع سابق، ص ١٤ ، ص ١٩ .

(٢٤) عبد الله محمد بن خميس، معجم اليمامة، الرياض ١٣٩٨ / ١٩٧٨ ، جـ ١ ص ٤٩٠ .

(٢٥) أطلس المدن السعودية، مرجع سابق، ص ١ .

(٢٦) عبد الله بن خميس، المرجع السابق، ص ٤١٦ .

(٢٧) لوريمر. ج، دليل الخليج العربي، القسم الجغرافي، الجزء الأول، مترجم برعاية أمير قطر.

(٢٨) فهد عبد العزيز الكليب، الرياض، ماضي تليد وحاضر مجيد، الرياض ١٩٩٠ ص ٨٤ .

(٢٩) منظمة المدن العربية، المعهد العربي لإنماء المدن، الرياض مدينة المستقبل، الرياض ١٤٠٣/ ١٩٨٣ . ص ١٤ ـ ٢٢ .

(٣٠) المرجع السابق، ص ٢٢ ـ ٢٤ .
(٣١ المرجع السابق، ص ٣٩ .
(٣٢) المرجع السابق، ص ٣٢ ـ ٣٥ .
(٣٣) المرجع السابق، ص ٤٠ .
(٣٤) أطلس المدن السعودية، مرجع سابق، ص ٩ .
(٣٥) عبدا لله السبيعي، اكتشاف النفط وأثره على الحياة الاقتصادية في المنطقة الشرقية، الرياض ١٩٨٩م، صفحات متفرقة .
(٣٦) وزارة الإعلام، هذه بلادنا، مرجع سابق، ص ١٨٥ .
(٣٧) المرجع السابق ص ٢٠٠ .
(٣٨) المملكة العربية السعودية، وزارة الشئون البلدية والقروية، وكالة الوزارة لتخطيط المدن، المخططات التنفيذية الرئيسية لمنطقة الدمام، تقرير فني ٨ مشروع ٢٠٤، جمادى الأولى ١٣٩٨/ أبريل ١٩٧٨، ص ٢٠ .
(٣٩) المرجع السابق ص ١٩ .
(٤٠) المملكة العربية السعودية، وزارة الشئون البلدية والقروية، وكالة الوزارة لتخطيط المدن، المخططات التنفيذية الرئيسة لمنطقة الدمام، تقرير فني ٩، مشروع ٢٠٤، رمضان ١٣٩٩هـ/ يوليو ١٩٧٩م، ص ٣٧ .
(٤١) النسب من حساب الباحث بناء على قياس مساحات الاستخدام من الخريطة .
(٤٢) الأطوال مقيسة من الخريطة .
(٤٣) عبد الرحمن العمير، جغرافية العمران الريفي في واحات الأحساء، مرجع سابق، الفصل الأول .
(٤٤) Al Jabr M.A., "The structural instability of soils in the old and new lands of Al -Hasa Oasis, Saudi Arabia", Ph. D., Univers. of Salford, 1989.
(٤٥) فيدال، واحة الأحساء، المرجع السابق، ص ٤٠ .
(٤٦) ياقوت عبد الله الحموي، معجم البلدان، الجزء الخامس والجزء الأول .
(٤٧) المرجع السابق، الجزء الأول .
(٤٨) سليمان الدخيل، تحفة الألباء في تاريخ الأحساء، بغداد ١٣٣١هـ/ ١٩١٢م

ص ٢٠ .

(٤٩) فيدال، المرجع السابق، ص ١٠١ .

(٥٠) محمد بن عبد الله آل عبد القادر، تحفة المستفيد بتاريخ الأحساء في القديم والجديد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م ـ ص ٣١ .

(٥١) فيدال، المرجع السابق، ص ١٣٥ .

(٥٢) محمد آل عبد القادر، المرجع السابق، ص ٤١٤ .

(٥٣) فيدال، المرجع السابق، ص ١٠٤ ـ ١٠٨ .

(٥٤) المرجع نفسه، ص ١١٩ـ ١٢٠ .

(٥٥) المرجع نفسه، ص ١٣٦ .

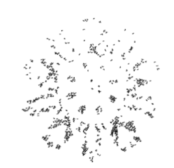
(٥٦) المرجع نفسه، ص ١٣٨ .

(٥٧) المساحات مقيسة من خريطة النطاق العمراني للهفوف والمبرز، ومساحة القلب التجاري مرفوعة ومقيسة من الطبيعة .

(٥٨) a- Carter, H., op. cit. pp. 204 - 207.
b - Raymond E., Murphy & J. E. Vance, JR;, " Delimiting of the C.B.D." Economic Geography, July 1954. pp. 189 - 222.

(٥٩) من الدراسة الميدانية .

(٦٠) Carter, H., op. Cit. p. 185.





نقوش صفوية جديدة من متحف دار الجوف للعلوم

د. سليمان بن عبد الرحمن بن محمد الذييب

يطلق بعض المشتغلين بالكتابات القديمة على هذه الكتابات اسم النقوش الصفوية بينما يرى آخرون أن تسميتها بخط البادية العربية أكثر ملاءمة لاشتماله على الخطين الصفوي والثمودي[١]، فهما يتشابهان في كثير من الأمور، حتى أن بعض المختصين يعدّون الخط الصفوي (في مراحله الأولى) امتداداً للثمودي[٢]. وتجدر الإشارة إلى أن بيستون يرى أن النقوش الثمودية المكتشفة في اليمن قد استخدمت من قبل الطبقات الدنيا في المجتمع اليمني القديم بينما كانت الطبقات العليا تستعمل الخط السبئي[٣]، لكن يصعب الأخذ بهذا الرأي خصوصاً ونحن نعرف من خلال الكثير من المصادر[٤] مقدار الحضارة التي ميزت الثموديين عن غيرهم من معاصريهم عندما قطنوا مدينة الحجر[٥]، فهم يتميزون بحضارة وثقافة ذات شأن[٦]، وخصوصاً أن لدينا الكثير من المادة الأثرية التي تعود إلى هذه المنطقة[٧]، وهكذا فمن المحتمل أن تكون النقوش الثمودية المكتشفة في اليمن قد كتبت من قبل ثموديين قطنوا لفترة زمنية في جنوب الجزيرة وذلك لوجود علاقات وصلات تجارية قوية بين جنوب الجزيرة وشمالها[٨].

وقد عثر على مجموعة من هذه النقوش في شمال المملكة العربية السعودية[٩] من ضمنها النقوش الحجرية التي ندرسها وهي محفوظة حاليا في متحف دار الجوف للعلوم[١٠]. وقد تم الحصول عليها من قبل بعض مواطني المنطقة المحليين على سبيل الإهداء، وقد كتب اثنان من النقوش بطريقة حلزونية (ق: ١، ق: ٢)، أما النقوش (٣، ٦، ٧) فقد كتبت على خط مستقيم عدا الحروف الثلاثة الأخيرة التي اتجهت إلى اليمين. وكتب النقش رقم (٤) بطريقة دائرية. أما النقشان (٥أ، ٥ب) فقد كتبا على شكل خط مستقيم.

النقش رقم (١):

النص:

ل ف ح ل ب ن ح ر ب ب ن ف ح أ ×
(و ب) ن ي ع ل أ ب هـ ذ أ ل أ ل م ع ل أ ث رْ

الترجمة:

بواسطة فَحْل بن حَرْب بن ف ح أ ×
وبنى (رجم) على أبيه من قبيلة أَلْمعُ لاثرة

التعليق:

تكمن صعوبة قراءة النقش المكتوب بالطريقة الحلزونية المعروفة في نقوش الخط الصفوي بالرابط الذي يربط بين السطرين الأول والثاني فالأحرف المكتوبة في هذا الجزء من الحجر غير واضحة. بالإضافة إلى أن كتابة اسم العلم الثالث تحتمل عدة قراءات، فالحرفان الأول والثاني يقرآن بدون صعوبة «ف» و «ح» أما الحرف الثالث فيمكن أن يكون شكلاً سيئًا لحرف «ل» أو حرف «أ» الذي يأخذ

شكل خط عمـودي يلتصق بأعلى طرفيـه خطان صغيران متعاكسـان. لكن في مثالنـا يوجد أيضًا خط صغير يخرج من وسط الخط العمـودي الذي ربما أضيف بطريق الخطأ ولذا يمكن قراءة هذا الاسم إما ف ح ل أو ف ح أ(١١).

ل ف ح ل :

اسم علم مسبوق بحرف «ل» الذي غالبًا مـا تبدأ به النقوش الصفوية(١٢). وقد وجد الاسم في النقوش الصفوية نحو تسع مرات(١٣) و أفضل تفسير له هو أن للاسم علاقة بالكلمة العـربية الفَحْل أي الذكر القوي من كل حيوان(١٤). الفحْل اسم علم ورد في المصادر العـربية القـديمة(١٥). وفي هذه الحال يكـون الاسم ف ح ل اسم بسيط ويعني «القوي».

ح ر ب :

اسم علم، مسبــوق بأداة البنـوة «بن»، بسيط ويعني «شــديـد الحرب، شجاع» ويعـادل في العربيـة اسم العلم حَرْب(١٦) أو مـن الحَرَب(١٧). والاسم وجد في النقوش الصفوية أكثر من ١٢٩ مرة(١٨). ح ر ب و بإضافة الواو اسم علم وجد في النقوش النبطية(١٩).

و ب ن ي :

الحرفان الأخيران هما فقط اللـذان يمكن قراءتها بكل سهولـة في الكلمة وهما «ن» و «ي» وحيث إن المكان الـذي يفصل بين حرف «ن» والكلمة السـابقة لا يمكن أن يتسع إلا لكتـابة حرفين فقـط لهذا يمكن تقديـرهما بحرفي «و» و «ب» وهكذا تقرأ الكلمة و ب ن ي، واو العطف ب ن ي: فعل ماض على وزن فَعَل وهو منتشر في النقوش الصفوية(٢٠).

أ ب هـ :

اسم، مسبوق بحرف الجر ع ل الذي يعني «على»(٢١) وهو اسم مفرد مذكر

مع الضمير المتصل الذي يعود إلى ف ح ل. و تعني في العربية «أبيه» وقد وردت هذه الصيغة في النقوش الصفوية[٢٢].

أ ل م ع :

اسم قبيلة يطابق اسم القبيلة العربية ألْمعُ وهي بطن من خزاعة من الأزد[٢٣] وهو مسبوق بكلمة ذ أ ل وهي أداة تسبق في العادة أسماء القبائل[٢٤] ويعتقد كل من هاردنج ووينيت أنها تسبق اسم القبيلة والعائلة[٢٥]. فيما يرى الروسان أنها تسبق اسم القبيلة فقط وأن الأداة ذ ل هي التي تسبق اسمي القبيلة والعائلة[٢٦].

ل أ ث ر :

الثلاثة الأحرف الأولى تقرأ بكل سهولة بينما تصعب قراءة الحرف الأخير لكنه لا بد وأن يكون حرف «ر» فالشكل الطبيعي لحرف «ر» مثل شكل القوس أو الهلال أو الزاوية المنفرجة متجهًا إلى اليسار لكنه هنا متجهًا إلى أسفل وهكذا تقرأ الكلمة ل أ ث ر: اللام هنا حرف جر وكلمة أ ث ر المطابقة في العربية لأَثَر التي تعني بقية الشيء أو الخبر[٢٧]. وقد وردت في النقوش الصفوية[٢٨]. كما وجدت في النقوش السبئية[٢٩]، والقتبانية[٣٠]، والأوجاريتية[٣١].

النقش رقم (٢) :

النص :

ل ر ج ح ب ن ب ل ق ت ذ ا ل × ل ج × ×
[ب ن] ي ل ذ أْ بْ × × × سْ ل م و ر وْ ح

الترجمة :

بواسطة رَاجح بن بَلقت من قبيلة × ل ج × ×،

وبنى (رجم) لذئب . . . . (أضمن، قدم له) سلامًا وأمنًا (رحمة).

التعليق :

هذا النقش كسابقه كُتب بطريقة حلزونية، ومرة أخرى، الجزء الذي يربط بين السطرين الأول والثاني غير واضح نظرًا للتلف الذي حصل لهذا الجزء. كما أن الكثير من أحرف السطر الثاني غير واضحة أيضًا ويصعب قراءة بعضها لكننا سنحاول تقدير البعض منها مع التحفظ. وتكمن أهمية هذا النقش إذا كانت قراءتنا للكلمة قبل الأخيرة صحيحة هكذا **س ل م** في أنه المرة الأولى التي ترد فيها الكلمتان **س ل م**، **ر و ح** مترادفتان في النقوش الصفوية(٣٢).

رج ح:

اسم علم بسيط يماثل في المصادر العربية الاسم رَاجِح المشتق من الفعل رَجَحَ وهو بمعنى «عاقل أو حكيم»(٣٣).

ب ل ق ت :

اسم علم وجد في النقوش الصفوية(٣٤). وقد ظهر اسم مشابه له في كل من الثمودية (ب ل ق)(٣٥) وفي التوراة العبرية (בָּלָק)(٣٦). رغم أن ركمانز(٣٧) يقترح «فتحة الباب» كمعنى مقبول لهذا الاسم، معتمدًا على معنى كلمة بَلَقْ في العربية والتي تعني «فتحة الباب»(٣٨)، لذا فإن الاسم يحتمل معنيين الأول الذي اقترحه هاردنج(٣٩) وذلك بأنه مشتق من البَلَقُ بمعنى «السواد والبياض»(٤٠) والثاني وهو الأكثر ترجيحًا أن الاسم يحتمل المعنى الآخر للبَلَقُ: وهو اسم حجر باليمن يضيء ما وراءه كما يعني الزجاج.(٤١) وبذلك فإنه اسم بسيط ويعني «المضيء ـ المشرق» ويعود هذا إلى حالة المولود عند ولادته فإذا كان مضيئًا ومشرقًا سمى بالبلق تشبيهًا له بالشيء المضيء أو المشرق(٤٢).

ذ أ ل :

أداة تسبق في الغالب اسم القبيلة أو العائلة ولهذا فإن الكلمة التي تليها والتي لا نستطيع إلا تمييز حرفيها الثالث والرابع وهما «ل» و «ج» إما أن تكون اسماً للقبيلة أو اسماً للعائلة التي ينتسب إليها كاتب النقش. والكلمة التي تليها في السطر الثاني يمكن قراءة حرفيها المطموسين تخميناً «ب» و «ن» وخصوصًا أن الحرف الثالث الواضح هو «ي» وهكذا تقرأ ب ن ي بَنى (انظر ق: ١)

ل ذ أ ب :

اسم علم بسيط مسبوق بحرف اللام والذي يعني هنا «عند» أو «لدى» وقد ورد الاسم في النقوش الصفوية(٤٣). ذ أ ب و اسم علم وجد في النقوش النبطية(٤٤). وهو يعادل الاسم ذِئب الوارد في المصادر العربية(٤٥) والذي يعود إلى الذِّئْب(٤٦). ذ أ ب وجد في النقوش الصفوية كاسم قبيلة(٤٧).

س ل م :

نلاحظ أن الحرف الأول غير واضح، ولكن نظرًا لسهولة قراءة الحرفين التاليين «ل» و «م» فإن القراءة الأكثر قبولاً لهذا الحرف هي «س» وهي كلمة ترد كثيرًا في النقوش الصفوية (٤٨) واللفظ هنا يُعد مصدرًا وليس فعلاً (٤٩) وهكذا يكون المعنى «سلامًا».

و ر و ح :

كلمة مسبوقة بحرف العطف الواو، حرفها الأوسط «و» يحمل شكلاً غير طبيعي، وبرغم أن الـرَّوحُ تعني الرحمة أو السرور والفرح(٥٠)، فأفضل ترجمة لها هي «أمنًا» وهي كسابقتها تُعَدُّ مصدرًا لا فعلاً وقد وجدت في النقوش الصفوية(٥١).

النقش رقم (٣) :

النص : ل د أ ي ت   ب ن   ص هـ د   و ب ن ي

الترجمة : بواسطة عَبدُ بن أذَيْنهُ وبَنى (رجما)

التعليق :

د أ ي ت :

اسم علم بسيط وجد في النقوش الصفوية[٥٢] وأعاده هاردنج إلى كلمة ابن داية التي تعني «الغراب»[٥٣] والموجودة كذلك في كل من المصادر التوراتية العبرية דָּאָה[٥٤] والسريانية ܕܝܬܐ[٥٥]. وسمي الغراب بابن داية لأنه ينقب عن الدبر حتى يبلغ دايات العنق وما اتصل به من خرزات الصلب ونعار الظهر[٥٦]، وتسمي به العرب لقوة بصره[٥٧]. ولدى البابليين نعيق الغراب يدل على احتمالين إما أن الرجل (صاحبه) سيحصل على ما يريد وأمانيه ستتحقق أو أنه سوف يفقد شيئًا[٥٨].

ص هـ د :

الحرف الثاني يمكن أن يقرأ كذلك «ي» فتكون الكلمة بذلك ص ي د وهي اسم وجد في النقوش الصفوية[٥٩]. أما القراءة الثانية المرجحة فهو اسم علم اشتق من كلمة صَهْيَدْ بمعنى «الطويل أو شدة الحر»[٦٠] وقد أطلق عليه هذا الاسم إما لطوله غير الطبيعي عند ولادته أو لأن ولادته تمت في يوم شديد الحر[٦١].

و ب ن ي : وبَنَى (انظر ق : ١)[٦٢]

النقش رقم (٤) :

النص: ل هـ أ س د   ب ن   ت أ ل   و ب ن ي

الترجمة : بواسطة الأسد بن تأل وبَنَى (رجماً)

التعليق :

كبقية النقوش المدروسة هنا يبدأ هذا النقش بحرف لِ وربما تدل على الملكية ثم حرف «هـ» الذي يمثل أل التعريف ويدل كذلك على اسم الإشارة «هذا» فاختصر إلى هاء فقط جريًا على عادة الاختزال الكلي لديهم(٦٣).

أ س د :

اسم علم بسيط ويعني الأسَد. والأسدُ مصدر أسد يأسَدُ أي ذو القوة الأسدية(٦٤). وهو من الأسماء المنتشرة في النقوش الصفوية فقد وجد أكثر من ١٣٠ مرة(٦٥) وكذلك ورد في النقوش النبطية(٦٦) والتدمرية(٦٧) والسريانية (أ ش د و)(٦٨) كما ورد اسم علم أيضا في المصادر العربية(٦٩) فظاهرة التسمي بأسماء الحيوانات منتشرة بشكل كبير لدى الساميين وقد ردها البعض إلى أن الساميين يحتفظون بعادات على جانب كبير من البدائية مثل الطوطمية (رغم عدم وجود دليل على الطوطمية) والبعض مثل نولدكه يرى أنها علامة «لحسن الطالع» المعروف بالتفاؤل(٧٠)، وذلك رغبة منهم في أن يتشبه الطفل المولود بإحدى الصفات المستحسنة لهذه الحيوانات مثل الذئب أو الفهد. ولا يزال مستخدمًا ومتداولاً إلى يومنا هذا.

ت أ ل :

اسم علم مسبوق بالاسم ب ن «بن» وقد وجد في النقوش الصفوية(٧١) ويحتمل أن الاسم قد اشتق من التَّولة : أي الداهية من الفعل تأل (٧٢).

و ب ن ي : بَنَى (انظر ق : ١)

النقش رقم (٥أ).

النص : ل أ ن ع م ب ن م ت ي و ب ن ي

الترجمة : بواسطة أنْعَم بن متيّ وبَنَى (رجما)

التعليق :

أن ع م :

اسم علم يُعد من أكثـر أسماء الأعلام انتشـارًا ضمن النقوش الصفويـة فقد وجد أكثـر من ٣٣١ مرة(٧٣)، وكذلك النبطية(٧٤)، والتدمرية(٧٥). وقد ظهر اسم مشابه (נָעֲמָ) في التوراة العبرية(٧٦). **ن ع م أ ل** وكاسم علم ظهر أيضًا في النقوش الفينيقية(٧٧) كاسم مركب من **ن ع م** «غبطة» (٧٨)واسم الإله المعروف **أل** ولذا يكون المعنى «غبطة، سعادة من الإلـه آل» وهو يطابق أنْعم المعروف في المصادر العربية(٧٩) وهو من النعمة(٨٠). والاسم **أ ن ع م** يُعد اسم علم بسيط على وزن أفعل من نَعَم(٨١).

م ت ي :

وجد هذا الاسم في النقوش الصفوية نحو ٨٥ مرة ويعتقد هاردنج بأنه مشتق من مَتَـا أي «السير الحثيث»(٨٢) أمـا ليتمان فلـم يستبعـد احتمال كـونـه اسما مختصرا(٨٣). **م ت ي و** بإضافة الواو اسـم ظهر في النقوش النبطية(٨٤). ووجد اسم مشابه في النقوش التدمرية **م ت ب و ل** كاسم مركب فسره ستارك بمعنى «عطية الإله ب و ل» باعتبار أن العنصر **م ت ا** لعائد إلى الفعل السامي **ن ت ن** بمعنى « أعطى ـ قدم». (٨٥) ܡܰܬܰܝ اسم علم ورد في السريـانية(٨٦)، وفي الـواقع يصعب التـوصل إلى تفسير محدد لهذا الاسم فـربما يكـون على عـلاقـة بالكلمة **م ت** والتي تعني «رجل» في بعض اللغـات الساميـة(٨٧)، وفي هذه الحالـة يكون اسماً بسيطًـا ويعني «رجل». ولكن المرجح أن الاسـم على علاقـة بالكلمة العـربية مَتَّ بمعنى «حَطَّ، مدَّ» وأمتى الرجل إذا امتد رزقه وكثـر ماله ويقال أمْتى إذا طال عمره(٨٨).

و ب ن ي : بَنَى (انظر ق : ١)

النقش رقم (٥ ب):

النص : ل ع ب د ب ن أ ذ ن ت و [ب ن ي]
الترجمة : بواسطة عَبدُ بن أذَيْنهُ وبَنى (ربما)
التعليق :
كتب هذا النقش مباشرة أسفل النقش السابق (ق: ٥أ) ولا توجد صعوبة في قراءته عدا الكلمة الأخيرة المكتوبة في انحناءة النقش التي يمكن احتمال تقديرها كالتالي ب ن ي وذلك نظرًا لوضوح حرف «و»[٨٩].

ع ب د :
اسم علم مختصر يعني (خادم + اسم الإله) وقد عُرف بشكل كبير في النقوش الصفوية (أكثر من ٢٢٩ مرة)[٩٠]. عَبدُ اسم ورد في المصادر العربية[٩١].

أ ذ ن ت :
اسم علم بسيط يماثل الاسم أذَيْنة في العربية[٩٢]. وهو تصغير الأذن وبه سمي الرجل في صيغة التصغير[٩٣]. وقد وجد الاسم في النقوش الصفوية[٩٤] والثمودية[٩٥]. وظهر اسم مشابه أ ذ ي ن ت في النقوش النبطية[٩٦] والتدمرية[٩٧]. ويرى ليتمان أن هذا الاسم قد استخدم من قبل هذه القبائل بعد الملك التدمري Odenathus[٩٨]. (٢٦٠ ـ ٢٦٧م) وحسب نظريته هذه، فإن النقوش التي تحمل مثل هذا الاسم تعود إلى أواخر القرن الثالث ميلادي. إلا أن ونيت وهارنج اتفقا مع جام الذي يرى أن الحاكم التدمري لا يعد أول من تسمى بهذا الاسم[٩٩]. أ ذ ن ت : ظهر كاسم مكان في النقوش السبئية[١٠٠].

و ب ن ى: بَنى (انظر ق: ١)

النقش رقم (٦):

النص : و هـ ب ل ت ب ن هـ ب ل و[ب ن ي]

الترجمة : بواسطة وهب اللات بن هُبَلْ، وبَنى (ربما)

التعليق :

عدا الحرف الأول من الكلمة الأولى والكلمة الثانية فإن قراءة النقش مقبولة أما الحرف الأول في الكلمة الأولى فمعظمه مفقود نظرا لفقدان حافة الحجر ولكن جزء الحرف المتبقي يوحي بأنه ربما يكون «ع» لكن وكما يبدو أن الجزء المفقود هو بقية الدائرة الخاصة بحرف «و»، حيث إن شكلها هو عبارة عن دائرة يتوسطها خط عمودي وأحيانا يكون هذا الخط أفقيًا أو في أحيان أخرى عموديا وهو الأكثر، والواضح لدينا هوالخط العمودي ونصف الدائرة الأيسر كما أن امتداد الكسر في حافة الحجر (انظر اللوحة الخاصة بهذا النقش) ربما يدفع الدارس لقراءته «ي» الذي يوصف على أنه خط عمودي ينتهي بدائرة في أعلاه. ولكن القراءة الأكثر قبولاً لهذا الشكل هي، كما أوضحنا حرف «و» وبالنسبة للكلمة الأخيرة فجميع أحرفها مطموسة نتيجة لعوامل التعرية ولكن لوضوح شكل حرف «و» بالإضافة إلى أنه من الممكن تمييز بعض أجزاء حرف «ب» (الحرف الثاني) فقد سهل محاولة تقدير بقية أحرف هذه الكلمة وهما. «ن» و «ي» وهكذا تقرأ ب ن ي «بَنى». ويصعب تصنيف هذا النقش هل هو نقش ثمودي أو صفوي[١٠١]. إلا أننا نرجح أن يكون نقشًا صفويًّا استنادًا لطريقة رسم حروفه.

و هـ ب ل ت:

اسم علم مركب من و هـ ب والتي تعني «العطية» الموجودة في معظم اللغات السامية الأخرى[١٠٢]. والإله المعروف ل ت اختصارًا للربة « اللات»

حيث سقطت الألف وهي ظاهرة مألوفة في معظم النقوش السامية وهذه المعبودة عرفت عند قبيلة ثقيف في الطائف(١٠٣)، وكذلك لدى الأنباط والصفويين وغيرهم. **و هـ ب ل هـ** اسم مشابه وجد في النقوش الصفوية(١٠٤).

هـ ب ل:

اسم **علم من كلمة واحدة** يحتمل عدة معان إما «الرجل العظيم» أو «الشخص الكثير الشحم واللحم» حيث إن هبل تعني «الرجل العظيم» وقيل «الطويل»، هِبَلّ: هو الذي يولد على تَنّعيم أي أنه خشن شديد غليظ لا يهوله شيء(١٠٥) ـ هُبَلُ من الهابل وهو كثير اللحم والشحم أو من الهبل والهبالة وهو الغنيمة أي يغتنم عبادته أو يغنم من عبده(١٠٦) وقيل إن هُبَل: اسم رجل معدول عن هابل ومعناه كاسب وهبَّل يكسب(١٠٧). أو أن يكون على علاقة بالإله المعروف هُبَل وهو صنم كانت قريش تعبده(١٠٨) رغم اعتراض ليتمان على هذا التفسير(١٠٩) وفي هذه الحالة يكون الاسم محتويًا على عنصر من عناصر الإله هـ ب ل (هُبَل). والاسم وجد في النقوش الصفوية (نحو ثلاث مرات(١١٠) أما في النقوش النبطية فقد وجد مضافًا إليه حرف الواو (هـ ب ل و)(١١١). **هـ ب ل أ** اسم علم ظهر في النقوش الحضرية(١١٢).

و ب ن ي: بَني (انظر ق: ١)

النقش رقم (٧):

النص: ل ص ر أ ب ن هـ س د مْ و ب ن ي

التّرجمة: بواسطة صَ ر أ بن الأسَد وبَنى (رجما)

التعليق: ليست هناك صعوبة في قراءة هذا النص القصير إلا في الجزء الأخير

من الاسم الثاني والذي لا يستبعد أن يكون شكلاً سيئًا لحرف «م» خصوصًا وقد عُرف شكل مشابه له في النقوش الصفوية[١١٣]. والمعروف أن شكله الصحيح بيضاوي مفتوح من أسفل ولكنه في نقشنا هذا مفتوح إلى الجهة اليمني .

ص ر أ : اسم علم ظهر في النقوش الصفوية وفسره هاردنج بأنه يعني «الحنظل» من الكلمة العربية صَرَاء[١١٤]. ورغم عدم الاعتراض على اقتراح هاردنج إلا أن احتمالية كونه اسماً مختصرًا من ص ر المماثلة للفعل صَورَ أكثر قبولاً حيث أدغمت أو سقطت الواو وهي ظاهرة معروفة في النقوش الصفوية[١١٥]. وهكذا فهو يعنى «[اسم الإله] . . صَوَر» .

هـ س د م: الميم هنا إما أن تكون للتمييم أو للتحلية (انظر ق : ١)



الهامش

* أتاح لي فرصة دراسة هذه النقوش الدكتور خليل بن إبراهيم المعيقل، قسم الآثار والمتاحف بجامعة الملك سعود حيث قدّم لي مشكورًا الصور الخاصة بها كما أقدم جزيل شكري إلى الأستاذ الدكتور عبد الرحمن الطيب الأنصاري عميد كلية الآداب، جامعة الملك سعود وللأستاذ محمود الروسان على تفضلهما بقراءة هذا البحث ولاقتراحاتهما المناسبة.

لاحظ الاختصارات التالية:

ق : نقش، ٥ : فوق الأحرف ذات القراءة غير المؤكدة.

[ ] : تقدير الأجزاء المفقودة تمامًا.

× : الأحرف غير المقدرة أو المقروءة

(١) في إحدى محاضراته بجامعة الملك سعود، كلية الآداب، وكان المسمى الذي اقترحه هو «خط البادية وحداة القوافل» (انظر عبد الرحمن الأنصاري، «لمحات عن القبائل العربية البادية»، **مطبوعات جمعية التاريخ والآثار**، جامعة الرياض الملك سعود، ١٩٧٠م. أكد رأيه هذا في كتابه **قرية الفاو: صورة للحضارة العربية قبل الإسلام في المملكة العربية السعودية**، الرياض: جامعة الرياض ١٣٧٧ ـ ١٤٠٢ : ٢٣. ولمزيد من المراجع والمعلومات انظر صبري العبادي «كتابات صفوية من جبل قرمة»، **دراسات**، ١٩٨٧، ١٠ : ١٢٧).

(٢) رمزي بعلبكي، **الكتابة العربية والسامية: دراسات في تاريخ الكتابة وأصولها عند الساميين**، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١ : ١٠٩، وقد جانب رمزي بعلبكي الصواب عندما ذكر أن حرف «ظ» لم يظهر إلا في النقوش الصفوية (انظر هامش ص ١٠٧) والصواب أن حرف «ظ» قد عرف أيضًا بشكل نادر في النقوش الثمودية، انظر F. Winnett and W. Reed, **Ancient Records from North Arabia** Toronto: Near and Middle East Series, University of Toronto Press, 1970, P.205.

انظر كذلك إلى لوحة أشكال الأحرف الثمودية والصفوية لدى محمود محمد الروسان، القبائل الثمودية والصفوية: **دراسة مقارنة**، الرياض: عمادة شئون المكتبات، جامعة الملك سعود، ١٩٨٧ : ٢٣٦،

(٣) A.F. Beeston, "The Graffiti," in G. Harding, **Archaeology in the Aden Protectorates,** London: Her Majesty's Stationery Office, 1964,P. 52.

(٤) ومن أبرز هذه المراجع انظر: Van den Branden, **Histoire de Thamoud** Beyrouth, 1966.

جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٦، م ١: ٣٢١-٣٣٤.

(٥) وللمزيد من معرفة الآيات التي أوردت ذكرًا لثمود، وللمراجع الإسلامية التي تطرقت إلى نفس الموضوع (انظر محمد عبد الحميد مراد، **مدائن صالح**، جدة: المكتبة الصغيرة ٢٩، ١٩٧٩ : ٩-٢٥، الروسان: ١٠ - ١١).

(٦) لا يستبعد وجود علاقة قوية بينهم وبين الأنباط وعليه فمن المحتمل أن يكون الأنباط امتدادًا للثموديين الذين قطنوا المدن ونتيجة للصلات التجارية والاحتكاك بينهم وبين المواقع الحضارية الأخرى في شمال الجزيرة العربية قاموا (قي فترة لاحقة) باقتباس القلم الآرامي الذي تطور وأصبح القلم النبطي، وهكذا كان اندماج حضر ثمود في الثقافة الشمالية أسرع وأفضل منه لدى باديتهم الذين استمروا لفترة من الزمن باستعمال خط البادية المقتبس من المسند الجنوبي المعروف اصطلاحًا بالخط الثمودي / الصفوي.

(٧) لقد قامت الإدارة العامة للآثار والمتاحف بإجراء بعض الحفريات في منطقة الشمال والشمال الغربي للمملكة العربية السعودية، مثل الحفريات التي أجريت في موقع تيماء القديمة ومنها: الحفريات التي أجريت على قصر الحمراء. انظر بهذا الخصوص حامد أبو درك، عبد الجواد مراد، «تقرير مبدئي عن حفريات وتنقيبات قصر الحمراء في تيماء الموسم الرابع والأخير ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م» **الأطلال** (١٤٠٩، ١١ : ٣٧-٤٣. والحفريات التي أجريت على أحد المواقع بالجوف انظر خالد عبدا لعزيز الدايل، «تقرير عن أعمال ونتائج الموسم الثاني لحفرية دومة الجندل ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م» **الأطلال** ١٤٠٩، ١١ : ٤٥ - ٥٧. وآخر هذه الحفريات الحفرية التي أجريت في

مدائن صالح انظر محمد البراهيم، ضيف الله الطلحي، «تقرير مبدئي عن نتائج حفرية الحجر (الموسم الأول) ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م» **الأطلال** ١٤٠٩، ١١ : ٥٧ ـ ٦٨ . أما عن المسوحات الأثرية فانظر «عبد الرحمن كباوي، عبد الرحمن الزهراني، مجيد خان، عبد الرحيم المبارك، إبراهيم السبهان، «حصر وتسجيل الرسوم والنقوش الصخرية «الموسم سنة ١٤٠٦هـ» **الأطلال** ١٤٠٩، ١١ : ٧١ـ ٨٩ .

(٨) انظر بهذا الخصوص نورة عبد الله النعيم، **الأوضاع الاقتصادية في الجزيرة العربية من القرن الثالث قبل الميلاد إلى القرن الثالث الميلادي**، جامعة الملك سعود، كلية الآداب، رسالة ماجستير غير منشورة، ١٤٠٩هـ.

(٩) ولمعرفة ما تم نشره ودراسته حول النقوش الصفوية (انظر الذييب، **العصور**، ١٤١١هـ، م٦، الجزء الأول : ٣٦ .

(١٠) هي مؤسسة خاصة أسست في عام ١٤٠٣هـ والغرض من إنشائها هو المساهمة في التطور الحضاري والمحافظة على التراث الأدبي والثقافي لمنطقة الجوف في المملكة العربية السعودية .

(١١) لا نستبعد احتمالاً ثالثًا وهو أن يكون الاسم مكونًا من أربعة أشكال «ف»، «ح»، «أ»، ثم الحرف الرابع المطموس الذي يمكن قراءته تخمينًا بحرف «ل» ولهذا يكون الاسم **ف ح أ ل** .

(١٢) لمعرفة آراء العلماء حول تفسير هذا الحرف (انظر الذييب، **العصور**، ١٤١١هـ، م٦، الجزء الأول : ٣٧) .

(١٣) G. Harding, **An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions,** Toronto: Near and Middle East Series University of Toronto Press, 1971 P. 463 .

(١٤) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (ت ٧١١هـ ـ ١٣١١م)، **لسان العرب**، بيروت: ١٥م، دار صادر، دار بيروت، ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦م ١١ : ٥١٦، وقد وردت كلمة **ف ح ل** «حمار» في النقوش الأوجاريتية انظر C. Gordon, **Ugaritic Textbook,** Rome: Pontificium Institutum Biblicum, analecta Orientalia 381965, p. 467.

(١٥) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، **جمهرة أنساب العرب**، **بيروت**: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م: ٤٥٧ .

(١٦) الحسين بن علي بن الحسين الوزير المغربي (٣٧٠هـ ـ ٤١٨هـ)، **الإيناس في علم الأنساب**، أعده للنشر حمد الجاسر، الرياض: النادي الأدبي بالرياض، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م: ١٦٠، ٢٧٠.

(١٧) أبو بكر محمد بن الحسين بن دريد (ت ٣٢١هـ/ ٩٣٣م)، **الاشتقاق**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مؤسسة الخانجي بمصر، بيروت: المكتب التجاري، بغداد: مكتبة المثنى ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٨م: ٧٥. حرب اسم قبيلة معروفة يقع على طريق الحاج من صنعاء، انظر شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي، **معجم البلدان**، بيروت: دار صادر، م٢: ٢٣٦. وقد وجدت كلمة ح ر ب كاسم مكان في النقوش السبئية القديمة، انظر A. al-Scheiba, **Die Ortsnamen in den Altsudarabischen Inschriften (mit en Versuch ihrer Indentifizierung und Lokalisierung),** Marburg/ Lahn 1982, p.57 - 8.

(١٨) Harding, **Index,** p.182; A. Jamme, "Safaitic Inscriptions from the Counlry of ar ar abd Ra'sa al-ananiyah "**Christentum am Roten Meer I,** 1971, 1 - No. 143.

(١٩) وذلك برغم أن كانتينو قد فسر الاسم بأنه على علاقة بالفعل العربي خَربَ وعليه فالاسم يعادل اسم العلم خَارب الذي يعني «المدمر، المخرب» انظر: J. Cantineau, **Le Nabateen,** Paris: Otto Zeller. Osnabruck, 1978. pp.98 - 9.

(٢٠) يوسف عبد الله، **النقوش الصفوية في مجموعة جامعة الرياض عام ١٩٦٦م**، رسالة ماجستير قدمت إلى دائرة اللغة العربية ولغات الشرق الأدنى، الجامعة الأمريكية، غير منشورة، بيروت، ١٩٨٠م نقوش: ٩، ٤٣، ٤٥، ٦٩، F. Winnett, G. Harding, **Inscriptions from Fifty Safaitic Cairns,** Toronto: University of Toronto Press, 1978, Nos: 165, 166, 234, 410.

(٢١) **الروسان**، ص ٧٢.

(٢٢) **E.Littmann,** Safaitic, Inscriptions Leiden: Syria Publications of the Princeton University Expeditions to Syria in 1904 - 1905 and 1909, Division IV, Section C, 1943, p.345. وهو معروف في معظم اللغات السامية انظر: Wolf, Leslau **Comparative Dictionary of Geez (Classical Ethiopic): With an index of Semitic roots.,** Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1987, p.2.

(٢٣) معجم قبائل العرب، م ١، ٣٩.

(٢٤) الروسان؛ ٢٦٢ ـ ٢٦٣، Winnett, Harding, p. 636.

(٢٥) Winnett Harding, p. 636.

(٢٦) الروسان: ٢٦٣.

(٢٧) ابن منظور لسان، م٤: ٦٠٥.

(٢٨) F .Winnett, **Safaitic Inscriptions from Jordan,** Toronto: University on Toronto Press, 1579, Nos: 43, 45. Littmann, **Safaitic,** Nos 154, 156, 413; Macdonald, More Safaitic Text from Jordan", **ADAJ** 1976, 21, No: 7.

(٢٩) J. Biella, **Dictionary of Old South Arabic: Sabaean Dialect** Harvard: Harvard Semitic Studies 25, 1982, p. 31.

(٣٠) والتي تحمل معنيين الأول «أتبع» والثاني: «يراقب، يشرف» انظر: S. Ricks, **Lexicon of Inscriptional Qatabanian,** Rome: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1989, p.18.

(٣١) Gordon, P. 369 أما في العبريـة التوراتية فهي تعـادل كلمة אָשַׁר: F. Brown, S. Driver, Ch. Briggs., **Hebrew and English Lexicon of the old Testament,** Oxford: Clarendon Press, 1976, p. 80 .

(٣٢) انظر تحت س ل م، ر و ح عند Winnett, **Safaitic,** pp. 165, 169, Winnett, Harding,P. 637 - 8.

(٣٣) مجد الـدين الفيروز أبـادي، **القامـوس المحيط**، القاهـرة: مطبعة دار المأمـون، ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م، م١: ٢٢١.

(٣٤) Harding, **Index, p. 116.**

(٣٥) V. Branden, **Les Inscriptions Thamoudeennes,** Louvain: Bibliothe-que du Museon 25, 1950, p. 416.

(٣٦) وعليه فربما يكون الاسم على علاقة بالفعل العبري קָלַף «خرب، دمر» ولذا يكون معنى الاسم «المخرب، المدمر» (انظر: BDB, p 118)

(٣٧): G. Ryckmans, **Les Noms Proder Sud-Semitiques,** Louvain: Bibliothe-que du Museon 2, 1934 - 1935, P.52.

(٣٨) ابن منظور، **لسان**، م١٠: ٢٥، الفيروز أبادي **المحيط**، م٣: ٢١٤ ـ ٢١٥.

(٣٩) Harding, **Index,** p. 116.

(٤٠) ابن منظور، لسان، م١٠: ٢٥ الفيروز أبادي، **المحيط**، م٣: ٢١٤ـ٢١٥.

(٤١) وقد وجدت كلمة ب ل ق، بمعنى «الحجر الكلسي»، في النقوش السبئية، انظر: A. Beeston, M. Ghul, W. Muller, J. Ryckmans, **Sabaic Dictionary** Louvain-La-Nouve: (Publication of University of Sanaa, YAR), 1982, p. 29; Biella, - p.29. كما وردت في النقوش القتبانية بمعنى المرمر بالإضافة إلى معنى الحجر الكلسي (انظر: Rick, p. 26).

(٤٢) حول موضوع اختيار الأسماء لدى الساميين انظر: أنو، ليتمان، «محاضرات في اللغات السامية: أسماء أعلام»، **مجلة كلية الآداب**، جامعة الملك فؤاد، ١٩٤٨، ١٠: ١ ــ ٦٥، عبود أحمد الخزرجي، **أسماؤنا: أسرارها ومعانيها**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٨: ٢٦ـ٢٧.

(٤٣) Winnett, Harding, Nos: 1359, 1804.

(٤٤) F. al-Khraysheh., **Die Personennamen in den Nabataischen Inschriften des Corpus Inscriptionum Semiticarum** Marburg/ Irbid, 1986, p. 58;

(٤٥) لأبي المنذر هشام بن محمد السائب الكلبي، **جمهرة النسب**، تحقيق ناجي حسن، بيروت: عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، ١٤٠٧هـ: ١٢٤،

(٤٦) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، **مختار الصحاح**، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٨م: ٩٢.

(٤٧) **Corpus Inscriptionum Semiticarum, Inscriptions safaiticas Continentem** Paris , Tomus I, Nos: 4039, 5364; وكان هاردنج قد أشار إلى أن ذ أ ب وردت كاسم قبيلة CIS, Nos 4503 انظر: G.Harding, "The Safaitic Tribes," **al- Abhath,** 1969, 29, p. 10. والصواب CIS, No: 5364 كما كرر الروسان الذي يرجع اعتبار ذ أ ب اسم قبيلة نفس الخطأ (انظر الروسان: ٣٧٢) واعتبرناه في نصنا هذا اسم علم نظرًا لأنه لم يكن مسبوقا بالأداة ذ ا ل التي عادة ما تسبق أسماء القبائل.

(٤٨) Winnett, Harding, Nos: 24, 53; Winnett, **Safaitic**, Nos: 37, 39, 45; G. Harding, "The Cairn of Hanp" **ADAJ,** 1959, II, Nos: 42, 44, 71; M. Macdonald, "Safaitic Inscriptions in the Amman Museum and Oth-

er Collections I" **ADAJ,** 1979, 23 Nos: 1,6, 12, 18,35; G. Harding "New Safaitic Texts : **ADAJ,** 1951, 4, p.28.

(٤٩) يوسف عبد الله، ١٣ .

(٥٠) ابن منظور، **لسان** م٢، : ٤٥٩ـ٤٦٢ .

(٥١) E. Littmann, **Thamud und Safa: Studien Zur Altnord-arabischen Inschriftenkund,** Leipzig: Abdandlungen fur kunde des Morgenlandes, Bd 25, I, 1940, Nos: 21, 59, 60; J.

(٥٢) Ryckmans, "Inscription Safaitique", **Le Museon,** 1939, LII, No. 195. Winnett, Harding No: 401,413; Jamme **Christentum am Roten.**

(٥٣) Harding, **Index,** p. 233 ابن منظور، **لسان**، م ١٤ : ٣٤٨ .

(٥٤) BDB, P. 178

(٥٥) R. Smith, **A Compendious Syriac Dictionary,** Oxford: The Clarendon Oress, 1903. P. 91.

(٥٦) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ، **كتاب الحيوان**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت : دار الجيل، ١٤٠٨هـ، م ٥ : ٣٩ .

(٥٧) الجاحظ ، **الحيوان** : ٤٢١ .

(٥٨) فوزي رشيد محمد «الغراب وسيلة من وسائل كشف الطالع» **سومر، ١٩٧٨م، ٣٤: ٤٩ . ٥٩، ٦٠.**

(٥٩) **Harding,** Index, P. 379: Ryckmans, P. 183.

(٦٠) أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي البصري (ت ٣٢١/ ٩٣٣م) **جمهرة اللغة**، بيروت : دار صادر، ١٣٥١هـ، م٣ : ٣٥٦؛ ابن منظور، **لسان**، م٣ : ٢٦.

(٦١) انظر هامش رقم ٤٢ .

(٦٢) على الرغم من احتمالية قراءة هذه الكلمة ر ع ي «رَعَى» التي وردت بشكل غزير في النقوش المعروفة بالصفوية (انظر مثلا يوسف عبد الله، ق: ٥٥، ق ٥٦، ق٦٤) حيث إن شكل الحرف الأول يمكن أن يقرأ إما «ر» أو «ب» (انظر الروسان : ٢٣٦) أما الحرف الثاني فيقرأ كذلك إما «ن» أو «ع» (انظر الروسان : ٢٣٦) وفضلنا القراءة الأولى لأن هذه النقوش قد كتبت على قطع حجرية وليست على الصخور الجبلية

التي غالبا ما تكون عبارة عن نقوش تذكارية قصيرة .

(٦٣) الروسان : ٢٣٤؛ Macdonald, **ADAJ,** P. 188.

(٦٤) لمعرفة المزيد حول هذه الكلمة (انظر الفيروز أبادي، **المحيط**، م١ : ٢٧٤، الجاحظ، **الحيوان**، م٢ : ٢٢٨، ويحتمل أن يكون اسم علم يحتوي على عنصر من عناصر الآلة ا س د (انظر E. Littmann, **Nabataean Inscriptions from southern Hauran,** Leiden: Publication of Princeton University Archaeological Expedition to Syria in 1904 - 1905 and 1909 - 1914, P. 26.

(٦٥) Harding, **Index,** P.42; Jamme, **Christentum am Roten Meer** I, Nos: 34, 54، يوسف عبد الله، ق : ٤، ٣٤.

(٦٦) al- Khraysheh, P.44.

(٦٧) J. Stark, **Personal Names in Palmyrene Inscriptions,** Oxford: The Clarendon Press, 1972, P.73.

(٦٨) A.al-Jadir, **A Comparative Study of the Script, Language and Proper Names of the Old Syriac Inscriptions,** P.hd, thesis, Wales University, 1983, P. 348.

(٦٩) أبو العباس أحمد بن عبد الله (ت١٢٨هـ)، **نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب**، بيروت : دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م : ١٣١.

(٧٠) رينه، ديسو، **العرب في سوريا قبل الإسلام**، ترجمة عبد المجيد الدواخلي، بيروت : دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٥م : ٩-٩٢.

(٧١) Harding, **Index,** P.127.

(٧٢) ابن منظور، **لسان**، م١١ : ٧٦ والتُولَةُ : وعاذة أو رقية تعلق على الإنسان (انظر ابن دريد، **جمهرة اللغة**، م٣ : ٢١٥.

(٧٣) Harding **Index,** P. 80, Harding, **ADAJ,** 21, p. 127; Jamme **Christentum am Roter Meer,** I Nos: 47,54b, 75a.

(٧٤) Cantineau, PP. 65, 121; al-Khraysheh, P. 45.

(٧٥) الذي فسره بأنه يحمل معنى «ناعم» (انظر Stark, P.75)

(٧٦) BDB, P. 653.

(٧٧) F. Benz, **Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions,** Rome: Biblical Institute Press, 1972, P .362.

(٧٨) و لمزيد من المترادفات انظر، R. Tomback, **Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages,** New York: Scholar Press for the Society of Biblical Literature, 1974, P. 215 - 6.

(٧٩) الأندلسي: ٤٩٢.

(٨٠) ولمزيد من المعلومات انظر، **الاشتقاق**: ١٣٧ ـ ١٣٨، و ن ع م بالمعنى المذكور وجدت في كل من النقوش السبئية (انظر Dic-Sab, P.90) والقتبانية (انظر Ricks, P.10) وفي العبرية (انظر BDB, P653).

(٨١) الفيروز أبادي انظر، **المحيط**: ١٨١. وقد ذكر بنز (انظر Bens, P, 263) أن ن ع م اسم إله. أنْعَم هـو اسم قبيلة من مراد من مذحج القحطـانية (انظر **معجم القبائل العربية**، م١: ٤٧.

(٨٢) Harding, **Index,** P.527، ابن منظور، **لسان**، م١: ١٥٤، مَتَأ تعني «ضرب ـ مد».

(٨٣) Littmann, **Safaitic,** P. 327

(٨٤) S,al Theeb, **A Comparative Study of Aramaic and Nabataean Inscriptions from North-West Saudi Arabia,** Phd thesis, Durham University, 1989, Nos: 9, 10, 18: 1:2 .

(٨٥) Stark, p. 98.

(٨٦) L. Costaz, **Dictionnaire Syriaque- Francais,** Beyrouth Imprimerie Catholique, 1963, P.3.

(٨٧) H. Huffmon, **Amorate Personal Names in the Mari Text Structural and Lexical Study,** Baltimore/Maryland: The John Hopkins Press, 1965, P. 235; Gordon, P. 439; BDB, P.607.

(٨٨) ابن منظور، **لسان**، م٥: ٢٧٢. والياء هنـا علامـة الكسرة كما أن الـواو علامـة الضمة والألف علامة الفتحة وقيل هي ال التعريف مثل ع ب د ا: العبد (هذا رأي للأنصـاري، وانظر كـذلك بعلبكي هامش: ١٧٨) إلا أن الكثير مـن الدراسين في مجال اللغـات السـامية وخصـوصـا دارسي أسماء الأعـلام يفترضون أن اليـاء والـواو والألف هي علامات الاختصار في اسم العلم السامي (انظر الدراسة المتكاملة لدى هوفمان (Huffmon, PP. 130) ولهذا يكـون معنى الاسم «ازاد، أطـال في عمـره [اسم الإله]».

(٨٩) وهي هنا واو العطف التي كثيرا ما تسبق الأفعال في النقوش الصفوية فمثلا ضمن هذه المجموعة انظر ق : ٥أ، يوسف عبد الله ق : ٥٦ ب، ق : ٦٤ب W. Oxtoby, **Some Inscriptions of the Safatic, Bedouins,** New Haven: American Oriental Society, 1968, No: 82; Winnett, Harding, Nos 26, 1120.

(٩٠) Winnett, Harding, Nos: 37, 1131.

(٩١) Macdonald, **ADAJ,** 23, P. 102 ولمزيد من المراجع انظر، **العصور،** م٦ : ٣٨.

(٩٢) الاشتقاق : ١٥٥ وهو من الأسماء المنتشرة في اللغات السامية الأخرى وللمقارنات (انظر al-Khraysheh, PP. 125- 33).

(٩٣) Y. Abdallah, **Die personennamen inal-Hamdani s al-Iklil und ihre parallene in den Altsudarabischen Inschriften: en Beitrag zur Jemenitische Namengebung,** (Inaugural Dissertation) Tubingen, 1975, P. 26.

(٩٤) الاشتقاق : ١٧٢ ـ ٣٣٠.

(٩٥) يوسف عبد الله ق : ٤٤، ق : ٤٧، ق : ٥٠. ق : ٥٤، ق ٨٢؛ Harding, **Index,** P.34.

(٩٦) Vdb, P, 355.

(٩٧) Cantineau, P,56; al-Khraysheh, P. 27.

(٩٨) Stark, P. 65.

(٩٩) E. Littmann, **Thamud und Safa Studien zur Altnord arabischen Inschriftenkunde,** Leipzig : Deutsch Morgenlandische Gasellschaft, 1945, P.104, Inscription Nos: 27, 30 .

(١٠٠) Winnett, Harding, P8.

(١٠١) al-Scheiba, P.37.

(١٠٢) حسب الطريقة المتبعة حاليا بين دارسي الكتابات الشمالية والذين يصنفونها إلى صفوية / ثمودية.

(١٠٣) لمزيد من المقارنات (انظر Ch. Jean and Hoftijzer, **Dictionnaire des Inscriptions Sémitiques de L'Ouest,** Leiden: E.Brill, 1965, PP. 105 - 6.

(١٠٤) هشـام بن محمد السـائب الكلبي، **الأصنام**، تحقيق أحمد زكي، القاهـرة: الثقافة والإرث القـومي بمصر، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م، : ١٦ ـ ١٧؛ جـواد علي، ج٦: ٢٢٧ ـ ٢٣٥. ولمزيد من المعلـومات عن الـلات (انظـر كذلك خـالد النـاشف، «هيردوت والـلات» **العصور**، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، م٥، الجزء الثـاني: ٤٠٩ ـ ٤١٦.

(١٠٥) يوسف عبد الله، ق: ٥٦ب، ق: ٨٤، وقد ظهر الاسم **و هـ ب ل ت** في النقوش المعينية والسبئية (انظر Harding, **Index,** P. 652)

(١٠٦) ابن منظور، **لسان**: ٦٨٨.

(١٠٧) ياقوت، **معجم البلدان**، م٥: ٣٩١

(١٠٨) مصطفى طـلاس، نـديم عـدي، **معجم الأسماء العـربيـة**، دمشق: طـلاس للدراسات والترجمة والنشر، ١٩٨٥م: ٣٥٥.

(١٠٩) لمزيد من المعلومات حول هذه الإلـه انظر هالة الناشف، **أديان العرب ومعتقداتهم في طبقات ابن سعد**، رسالة ماجستير مقدمة إلى الدائرة العربية في الجامعة الأمريكية ببيروت (غير منشورة)، ١٩٧٢م: ٢٣؛ الروسان: ١٨٩ ـ ١٩٠.

(١١٠) Littmann **Safaitic,** P. 309 .

(١١١) Harding **Index,** p. 607.

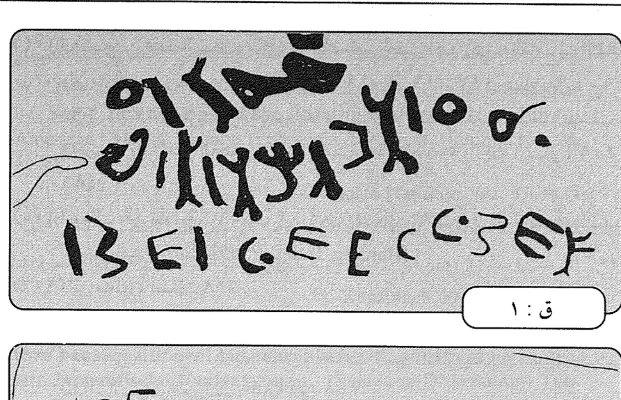
(١١٢) Cantineau, PP. 72, 84.

(١١٣) S. Abbadi, Die personennamen der **Inschriften au Hatra,** Zarka, 1983, P.99 وقـد فسر الاسم بأنـه يعني Der die Mutter der Feinde ihrer sohne beraubt" وقد اقترح كذلك أن الاسم ربما يكون على علاقة بالإله هـ ب ل. أشكر الـدكتور زيـدان كفافي، جـامعة الملك سعـود قسم الآثار والمتـاحف، الذي تفضل مشكورا بترجمة النص الألماني.

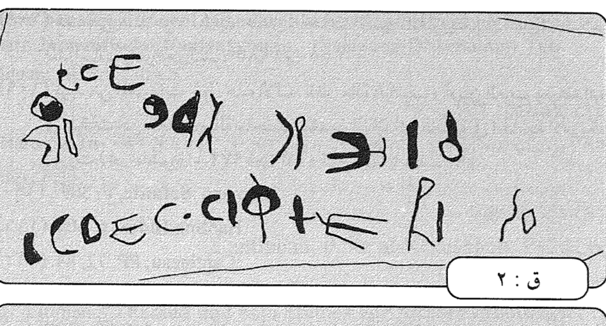
(١١٤) الروسان: ٦٢.

(١١٥) Harding, **Index,** P.370 ص ر، اسم علم وجد في النقـوش الصفويـة (انظر «كتابـات عربيـة صفويـة جديـدة في المتحف الوطني بـدمشق»، **الحوليات الأثرية السورية**، ١٩٧٣م، ٢٣: ٢٠٣.

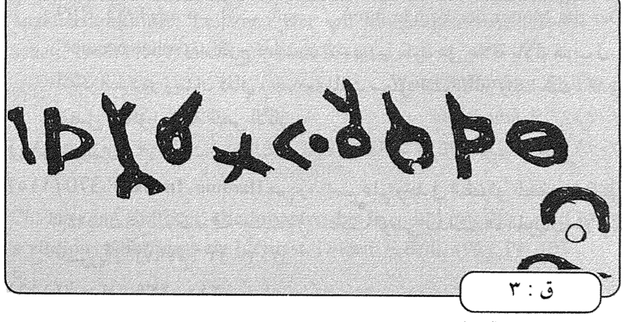
(١١٦) الروسان: ٢٣٩ ـ ٢٤٠.



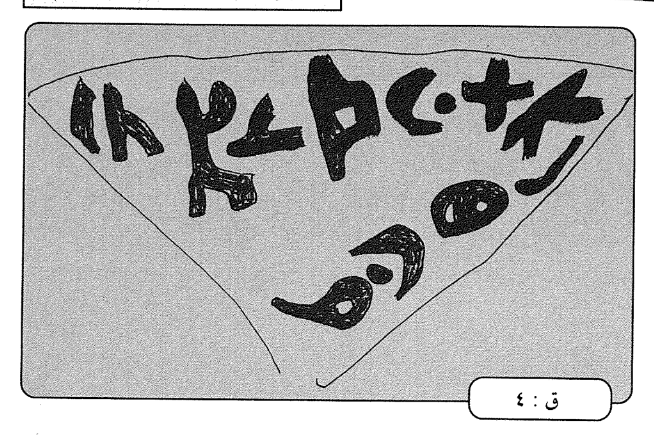
ق : ١



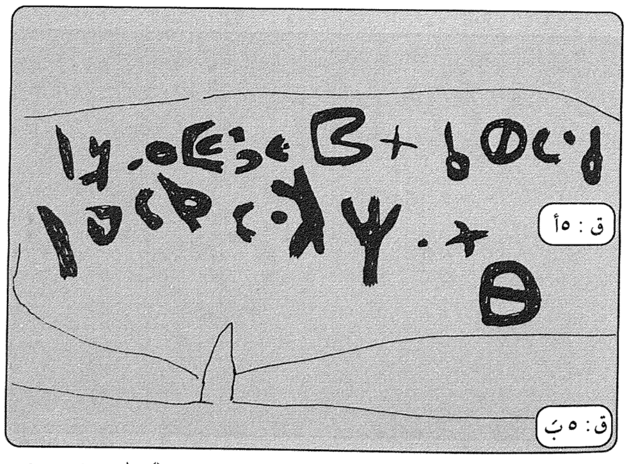
ق : ٢



ق : ٣



ق : ٤



ق : ٥أ

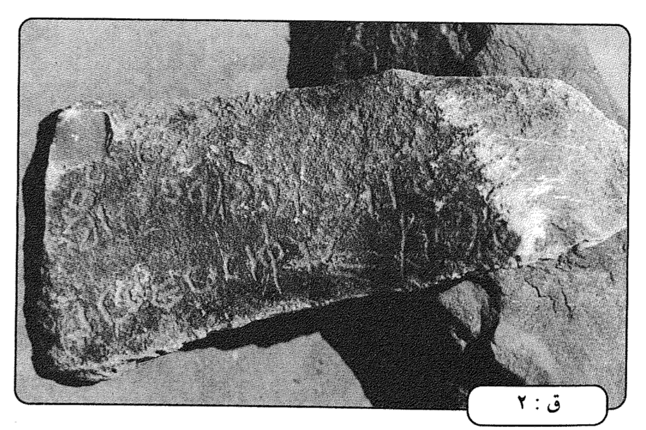
ق : ٥ب

ق : ٦

ق : ٧

اللوحات

ق : ١

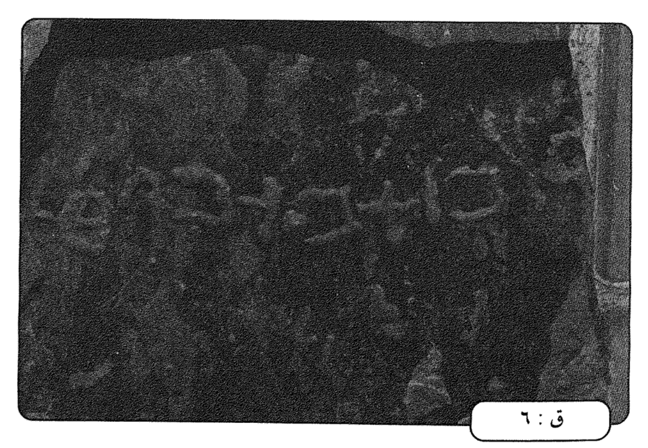


ق : ٢

ق : ٣

ق : ٤

ق : ٥أ + ٥ب



ق : ٦

ق : ٧

• قيمة اشتراك •

ارفق شيكاً مقبول الدفع ....

باسم دارة الملك عبد العزيز بالرياض/عن قيمة اشتراك لمدة سنة واحدة على أن ترسل

إلى العنوان الآتي:

الاسم: ....

العنوان: ....

رقم التلكس أو الفاكس: .... ☎ ....

- الاشتراك: ٢٠ ريالاً داخل المملكة العربية السعودية
- •• البلاد العربية ما يعادل ٢٠ ريالاً سعودياً
- ••• ٦ دولارات خارج البلاد العربية.

مجلة فصلية محكمة تصدر عن دارة الملك عبد العزيز

✉ ٢٩٤٥ الرياض: ١١٤٦١

☎ ٤٤١٢٣١٨ - ٤٤١٣٩٤٤

رقم الفاكسميلي: ٠٠/٩٦٦/١/٤٤١٧٠٢٠

المملكة العربية السعودية





address:
King Abdulaziz Research Center
✉ 2945
Riyadh 11461
☎ 4412318-4413944
Facsimile No.: 00/966/1/4417020
Riyadh - Kingdom of Saudi Arabia



• Subscription card •

Please enter my subscription for king abdul Aziz Research Centre

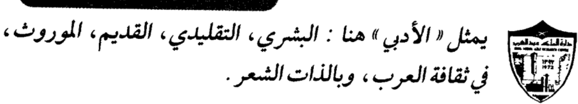
Please bill me ....
check enclosed for $ ....
Name ....
Address ....
City .... Country ....
☎ .... Fax. ....

Annual Subscriptions

- Saudi Arabia: **20** Riyals
- •• Arab Countries: The equivalent of **4** issues Price: SR **20**.
- ••• Non Arab Countries: US **6**$

في تآخي «الأدبي» و«الشرعي» عند ابن عباس

د. فهد العرابي الحارثي



يمثل « الأدبي » هنا : البشري، التقليدي، القديم، الموروث، في ثقافة العرب، وبالذات الشعر.

يقابله متواشجًا معه « الشرعي » الذي يمثل، هنا أيضًا، الوحي، الجديد، المقدس، ثم، فيما بعد، ما تفرع عنه أو ما اقتضاه من علوم وتجارب في الثقافة نفسها.

أما المقصود بـ « التآخي » فليس المفهوم الذي يفترض سلفًا الحلول مكان التنافر والتناقض والقطيعة، بل هو المفهوم الذي لا يفترض أكثر من تجاوز دواعي الاختلاف التي هي هنا غالبًا الجدّة، والمفاجأة، والتنافس على المكان المتقدم من اهتمام العرب. فالتآخي يعني بالتحديد هنا صقل دواعي التزامل والترافق والتعاون في حدود المتاح والمباح من فرص « الثقافي » في شموله وخصوصه، وفي تشكلُّه وما ينتج عنه.

هذا في الوقت الذي لا تعني فيه « المواجهة» مصادرة الطرف الآخر أو محاربته بل تعني بالأحرى « المزاحمة » لا سيما في بداية الوحي، إذ جاء الإسلام في الوقت الذي كان فيه « الأدبي » يشغل أغلب المساحة المتاحةللثقافي في مختلف صوره وأنواعه وأنماطه.

والمعنيون بالجوانب الأدبية، يلفت انتباههم في حياة عبد الله بن عباس العلمية نهوضه رضى الله عنه بالمشروع الذي عرف باسمه فيما بعد وحتى يومنا هذا، وهو المشروع الذي يتضمنه منهجه في التفسير، حيث يلتقي القرآن الكريم بالشعر، في مجال شرح الغريب، ويعتبر ذلك المشروع، في تاريخ الثقافة العربية، أول مشروع «علمي» منهجي منتج، كان من مقتضياته الكبرى عقد أولى المحاولات «المنهجية» الجادة للتآخي المطلوب و المتوخى بين الشرعي الأدبي في تشكُّل الثقافة العربية وفي نتاجاتها الجديدة، فقد انتج ذلك التآخي بالفعل، فيما بعد، ثقافة عربية متدفقة، ذات ملامح خاصة، تميزها عن كل ما سواها.

ولعل من البذور التي أسهمت إلى حدٍّ كبير في بلورة ذلك التآخي ومباركته وتأييده، أن القرآن الكريم نفسه كان معجزة بلاغية وأدبية، مما زاد في إظهار أوجه أخرى من المشترك المباح بين الأدبي والشرعي ـ كما سيأتي ذكره ـ، كما أن الرسول ـ ﷺ ـ وصحابته الكرام، في عمومهم، احتفلوا بالشعر من حيث هو فن بلاغي في ذاته ومن حيث امكانية جعله وعاء للخير، ومكارم الأخلاق، والدفاع عن الدعوة. وللرسول والصحابة مواقف معروفة ومشهودة في هذا (ليس هنا مكان ذكرها).

وهذا الوجه الإيجابي لعلاقة الإسلام بالشعر لا ينفي تمامًا «المواجهة» التي حدثت بين الطرفين، ضمن المفهوم الذي حددناه أعلاه، وسنشرح ذلك هكذا:

ففضلاً عن الأهمية الخاصة التي يكتسبها مشروع ابن عباس في ذاته، وفي مقوماته ونتائجه، فإنه ـ أي المشروع ـ شهد تطوره في الوقت الأكثر ملاءمة لفرص قبوله، وإمكانية نموه، أي مرحلة الجيل الثاني من الصحابة (جيل ابن عباس نفسه) وهو الجيل الذي، بحكم ظروف الوحي المختلفة، كانت فرصه أكبر في مسألة الاهتمام بـ «الأدبي»، الشعر بالذات، في محاولات التنبيه. على

الـرغم من اشتـداد زخم « الشرعي » . وهو الأمـر الـذي لم يكن متيسرًا، بنفس القدر، للجيل الـذي سبق جيل ابن عباس ، إذ زاحم الشرعي ، يـومها ، الأدبي مزاحمة شديـدة ، بل لقد احتل كل مكانه ، فأقصاه عن منزلتـه المتميزة التي كان يتبوأهـا في وعي الناس ووجدانـاتهم . هذا إضافـة إلى ما كان يمثلـه القرآن من إيذان جديد ، بحياة جديـدة ، مختلفة كل الاختلاف عما سبقها في تاريخ العرب قبل الإسلام : روحا وعقيدة وحضارة ومصيرًا .

إن ظروف الدين الجديد ، مهما يكن من أمر، ليست بحال هي نفسها ظروف ما قبل الإسلام التي كان الأدبي/ الشعر ينعم فيها بما ينعم به من حظوة وشرف ، فصار هـذا الشعر لم يعد هـو المتسيّد على الساحة المتـاحة لـ «الثقـافي» ولم يعد محمـودًا على إطـلاقــه ، وذلك لما يـوصف بـه الشعــراء ، لا سيما في ظل القيم الجديدة ، من السفه والكذب والبهتان والمبالغـات ، وهذا ما لاحظه العديد من المفسرين في بعض مواقف القـرآن من الشعر، هذا فضلاً عن أن ظهـور الإسلام نفســه شكَّل ، بمعنى مـا ، تحديًـا واضحًـا لكل أنماط الحيـاة الجاهليـة وأدواتها ونماذجها ونتاجاتها حتى و إن لم يصادرها كلها ، بل أبقى على ما يتلاءم منها مع روحه ومبادئه ولا يتناقض مع أهدافه وغاياته .

إن أهمية تـآخي الأدبي والشرعي في إنتاج الثقافـة العربية بعـد الإسلام تنبع ، إذن ، من أن هذا التآخي جاء بعد « المواجهة » التي حدثت بين الطرفين ، وبعد الإقرار بـالإعجاز، وبعـد اعتدال زخم الشرعي (انقطـاع الوحي مثـلاً) ، وبعد «تهذيب» الشعر فلم يعد ، عمومًا ، متعارضًا أو متنافرًا مع الدين .

لقد كان مشروع ابن عباس المتبلـور في منهجه في التفسير ـ كما ذكرنـا سابقًا ـ هو أول مشروع « علمي » منهجي يسهم ، بدوره ، إسهـامًا فعالاً في جعل الأدبي

والشرعي أساسًا لإنتاج ثقافة ما بعد الإسلام.

على أن ذلك لم يكن يعني خلّو الطريق أمام ابن عباس، في تفسيره، من بعض الصعوبات أو العقبات التي تدرجت ما بين التحفظ والرفض، بحيث سهل ذلك للكلام عما يشبه الخصومة الفكرية بينه هو ومن يقف معه أو يرى رأيه من جانب، والآخرين الذين كانوا على خلاف ذلك من جانب آخر.

إن الإنجاز الذي حققه ابن عباس، لا سيما في تفسيره، لا يقف عند حدود اللجوء إلى الشعر في تفسير الغريب، بل يمتد إلى ما هو أكثر من ذلك:

أولاً: إنه الميدان الأول الذي التقى فيه الأدبي والشرعي، لقاءً علميًا منهجيًا، منذ ظهور الإسلام، أو منذ نزول الوحي.

ثانيًا: إنه يأتي في مقدمة الأمور التي أعادت إلى الأدبي (الشعر بالذات) كامل الاعتبار الذي يليق به. فقد أسهم مشروع ابن عباس في نفض الغبار الذي علق بالشعر، كما أسهم في أن يهيئ للأدبي له أن يمارس دوره المتوخى في صياغة الشكل الجديد للثقافة العربية الجديدة التي التقى فيها القديم المتوارث بالجديد المقدس، والتي تحولت فيها «المواجهة» التي ذكرنا إلى تواشج، والتحدي إلى محك للإعجاز. فازدادت عناية العرب بتراثهم فلم يقطعوا صلتهم بكل ما سبق إسلامهم مما لا يناقضه، أو يتعارض معه.

ثالثا: فضلا عن السياق المنهجي الواضح الذي انتظم فيه تآخي الأدبي والشرعي عند ابن عباس فإن ذلك التآخي ـ موضوعًا وأسلوبًا ـ كان دائمًا الأساس في الكثير من التجليات التي استلهمها العرب في ثقافتهم، وفي العديد من المناهج التي لجأوا إليها في التقعيد لبعض علومهم ومعارفهم.

نحن لسنا معنيين هنا بدارسة مشروع ابن عباس أو نقده من حيث مضموناته، وأدواته وآلياته، فذاك موضوع بحث آخر، لكننا سنقصر اهتمامنا على متابعة الظروف والتطورات والمؤثرات التي مرَّ بها « التآخي » عند ابن عباس منذ مرحلة التشكُّل أو التهيؤ الثقافي أو ما أسميناه بـ « التكوين » إلى « مرحلة الإنجاز ». فنتناول في المستوى الأول تآخي الأدبي والشرعي في تشكيل البنية الثقافية نفسها عند ابن عباس رضى الله عنه، إذ اشتهر عنه أنه كان شديد الاحتفال بالموروث العربي إلى جانب اهتمامه المتميز بالثقافة الجديدة، كما اشتهر عنه أنه في ممارساته اليومية ومجالسه، يعطي لـ « الشرعي » مكانه اللائق لكنه لا يبخس « الأدبي » حقه من حيث الاهتمام به والافصاح عن عمق إحاطاته في مجاله. وهذا المستوى من التكوين، أو تشكُّل البنية، هو الذي جعل ابن عباس يظهر بين معاصريه حجة معتبرة في « الشرعي » وسلطة مرموقة في الأدبي، وهو، في الوقت نفسه، الذي مكَّن ابن عباس من تحقيق إنجاز لم يسبقه إليه غيره حجمًا وعمقًا وانتشارًا وتأثيرًا. وهنا يأتي الحديث عن المرحلة الثانية وهي « مرحلة الإنجاز » إذْ يتحول « الأدبي » إلى عنصر حاسم في كل تفاصيلها، فتمتد العلاقة الجديدة بين الأدبي والشرعي من اللجوء إلى الشعر في شرح الغريب، إلى « معرفة أساليب الكلام » وفهم الوحي وتأويله، إلى أن يصبح الأدبي نفسه محكا لإعجاز الشرعي واختبارًا له وتأكيدًا عليه.

وهكذا يتضح أننا لسنا معنيين أيضًا بمتابعة تطور العلاقة بين الإسلام والشعر، سواء كان ذلك من خلال النصوص أو من خلال الرجال، فلقد اعتور تلك العلاقة بعض أسباب السلب، كما شهدت في الوقت نفسه بعض عوامل الإيجاب، ففي الوقت الذي تحفَّظ فيه الإسلام حول « بعض » الشعر، كان هذا الإسلام نفسه هو الذي جعل من الشعراء خطًا دفاعيًا أوليًا عنه وعن رجاله، بل إن الإسلام الذي يهاجم الشعراء المشركين والكذابين والسفهاء والمبالغين هو

نفسه الإسلام الذي يستثني الشعراء المؤمنين والصالحين والمدافعين عنه . وفي مواقف الرسول ﷺ ومواقف صحابته من هذا الفن، سلبًا وإيجابًا ما يدعم هذه المبادىء العامة ويؤكدها، وليس هنا مكان التفصيل في كل ذلك .

إن ما يعنينا هنا بالدرجة الأولى، أي في هذا البحث، هو الحديث عن «تآخي» الأدبي والشرعي من حيث اشتراكهما في « تكوين » الشخصية العلمية لأحد الصحابة الأجلاء، هو عبد الله بن عباس . ثم بالتالي من حيث اشتراكهما في « انتاج » ثقافة ما، هي في حالتنا هذه، الثقافة العربية بعد الإسلام (نموذجًا إنجاز ابن عباس نفسه) .



نموذجية ابن عباس

إن ما يهمنا في حالة ابن عباس، ابتداء، هو أنه كان الأمثل، بين معاصريه، بالنسبة إلى مسألة كانت من أعقد المسائل وأدقها، وهي بلورة الإيجابي في تآخي «الشرعي» و«الأدبي» في الثقافة العربية، وقبل ذلك وبعده استثمار ذلك الإيجابي والعكوف عليه.

ونموذجية ابن عباس تأتي، تحديدا، من جهات ثلاث :

الأولى : وتتمثل في السيطرة والتمكن، بنفس القوة والمقدار تقريبا، في قطبي الثقافة العربية المذكورين (الأدبي والشرعي).

الثانية : إنه كان من نتاج تلك السيطرة أو ذلك التمكن، عند ابن عباس، أن تجاوز التآخي بين «الأدبي» و«الشرعي» لديه نقطة الجمود أو السكون، أو التجاور السلبي في الذاكرة، إلى مستوى التفاعل والتنامي المثمر، مما هيأ لعقلية تركيبية استقرائية كعقلية ابن عباس أن تمضي إلى أبعد نقطة ممكنة، وقتذاك، في بلورة الإيجابي في ذلك التآخي وتطويره ورعايته والدفاع عنه. وكانت أبعد نقطة ممكنة هي أن يشق ـ رضي الله عنه ـ طريقه بعزم وثبات وثقة، ووضوح في الرؤية، ليبرز ملامح مدرسة مهمة في «التفسير» أو تأويل التنزيل، وقد عرفت هذه المدرسة، فيما بعد، باسمه، كما أخذها عنه عدد من الصحابة والتابعين، وهي بالتحديد المدرسة التي جعلت من الشعر أحد المصادر الرئيسة في فهم غريب القرآن وبالتالي تأويله.

فابن عباس على هذا، منهجاً وتطبيقاً، أول من استثمر فعلاً لقاء الأدبي بالشرعي، فـ «وظف» الأول (الشعر بالذات) لخدمة الثاني، ونقصد هنا القرآن.

الثالثة : إن غير ابن عباس من الصحابة الذين انكبوا على الثقافة الجديدة (القرآن والحديث)، واشتغلوا بها بالقدر نفسه من الاهتمام الذي كان عند ابن

عباس، كانت علاقتهم بالثقافة القديمة (الشعر والخطابة والتاريخ) علاقة افتراضية تلقائية محسومة، إذ اقتحم الإسلام وجداناتهم وهي آهلة سلفاً بقليل أو كثير من تلك الثقافة، فهم على الأرجح، بعد نزول الوحي، لم يجتهدوا في طلبها لذاتها، أو لإدراجها ضمن أغراضهم العلمية، بل قد نقول إنهم ربما تنكبوا عنها، أو انشغلوا بغيرها، أو لم يعودوا يقبلون عليها بنفس التطلعات التي سبقت نزول الوحي، وذلك على خلاف ابن عباس الذي يبدو واضحاً مما وصل إلينا عنه من أخبار أنه قد أفسح مجالاً رحباً في عقله ووجدانه لتلك الثقافة، وما هي إلاّ موروثات العرب في الشعر والتاريخ وغيرهما.

إن هذا كله كان يفعله، إذن، ابن عباس في المرحلة التي خفت فيها وهج القديم ـ التقليدي، الموروث الموصوف من اتبعه، أو من اتبع منشئيه، بالغواية ـ الشعر تحديداً، حيث أحياناً الكذب والسفه والمجون والمبالغات ووصف المرء بما ليس فيه مدحاً أو هجاء، كما هي النظرة العامة لما يقترفه بعض الشعراء، ولا يستثنى من ذلك إلا الشعراء المؤمنون الذين سخروا مواهبهم للدفاع عن الدعوة وعن النبي ﷺ وعن صحابته.

ولا شك أن ما أنجزه ابن عباس في هذا الجانب، تثقفاً أو توظيفاً واستقراء، لن يفضي إلاّ إلى نتيجة مؤكدة، وهي أن هذا الصحابي الجليل قد سخر جهداً مرموقاً، للعناية بتراث العرب، والتكريس عليه، لإثراء وجدانه من ناحية فنية، وفي الوقت نفسه، للإفادة منه في أغراضه العلمية. وهو تصميم ملموس، و إرادة ظاهرة، وسلوك كانت له أدواته وآلياته ووسائله التي تميز فيها جميعاً ابن عباس عن كل من سواه.

إن عبد الله بن عباس ـ رضى الله عنهما ـ لم يعرف الجاهلية. فلقد ولد في الإسلام [1]. وما كانت، هكذا، علاقته بمظاهر الحياة قبل الإسلام، بما في ذلك الثقافة القديمة نفسها، إلاّ تطلعاً شخصياً، وعكوفاً ذاتياً مقصوداً،

والأبلغ في هذا كله أن تلك العلاقة لم تكن العلاقة العابرة، أو السطحيةً، أو المرتجلة، بل كانت واعية في مسؤوليتها، ممعنة في عمقها، مدركة في مقارناتها واستقراءاتها. وهي في تطوراتها المختلفة تمضي في خطين متوازيين:

خط تذوقي إمتاعي، فهو يولع بالشعر في ذاته، وفي مقوماته و إمكاناته.

وخط علمي استشرافي، إذْ يقرن «الشرعي» أي الوحي هنا، من حيث هو متضمن للغريب، بـ«الأدبي» أي الشعر، هنا أيضا، من حيث هو مشتمل على شرح الغريب وتفسيره. يقرنهما، هكذا، في تزاوج متجاوب، متفاعل، وبالتالي منتج.

لهذا كله كانت حالة ابن عباس ــ رضى الله عنه ــ غير الحالات الأخرى في الصلة بالقديم، وفي العمل على قَرْنه بالجديد.



تآخي «الأدبي» و «الشرعي» في تشكيل البنية الثقافية عند ابن عباس

حول شهادة لسعد بن أبي وقاص ـ رضـى الله عنه ـ تلتف أكثر آراء معاصري ابن عباس فيما يختص بإمكاناته الذهنية، أو استعداداته العقلية الفطرية.

يقول سعـد بن أبي وقاص : «مـا رأيت أحداً أحضر فهماً، ولا ألب لبـاً، ولا أكثرعلماً، ولا أوسع حلماً من ابن عباس»[٢].

وعن طلحة بن عبيد الله ـ رضى الله عنه ـ قال : «لقد أعطي ابن عباس فهماً ولَقْناً (أي سرعة فهم) وعلما»[٣].

وعن محمد بن أُبي بن كعب قال : سمعت أُبي بن كعب ـ رضى الله عنه يقول ـ وكـان عنده ابن عبـاس ـ رضى الله عنهما فقام فقـال : «هذا يكـون حَبر هذه الأمة، أوتي عقلاً وفهماً إلخ . . . »[٤].

فصفات الإدراك، والفهم، والقـوة الذهنيـة، والحلم : أي، بمعنى آخـر، الصبر، والأنـاة، والجلـد، هي المعاني التفصيليـة التي اشتملت عليهـا شهـادة سعد بن أبي وقـاص وغيرها من الشهـادات، وهي، دون أدنى شك، العناصر التأهيلية الأولى لمن يروم موقعـاً علمياً فذّاً، متقدماً، متفوقـاً، كالذي أدركه ابن عباس. وليس هناك من معاصريه من يمكن أن يخرج، أثناء الحديث عنه رضى الله عنـه، عن إطار تلك الشهـادات وفحـواها، وقـد لاحظنا أن سعـداً بن أبي وقـاص يختار لشهـادته صيغـة «النفي» المطلقة كي لا يـدع مجالاً للظن بوجـود «أحد» آخر يضاهي ابن عباس فيما ذكر.

ويبدو أن هناك شخصيات ثلاثاً، على وجه التحديد، كان لها تأثيرها الواضح في مسار التطور العلمي عند ابن عباس .

الأولى : الرسول ﷺ على الرغم من أنه توفي وابن عباس لا يزال في الثالثة عشرة من عمره .

الثانية : عمر بن الخطاب رضى الله عنه، فقد قربه إليه، وقدمه على غيره، وجعله مستشاراً له، فتأثر به، وهيأ له ذلك أن يشتد عوده، وأن تتأكد ملامح شخصيته، وأن يصعد إلى ما هو أبعد في علمه، وفي التمكن من أدوات ذلك العلم .

الثالثة : علي بن أبي طالب رضى الله عنه الذي لم يكن يرى حرجاً في اللجوء إلى الشعر في شرح الغريب، وقد تتلمذ عليه ابن عباس وأخذ ما عنده من تفسير.

إن الصلة الحقيقية لابن عباس بـ «الشرعي» تبدأ، إذن، منذ أن أخذ يترعرع في بيت خالته ميمونة زوج الرسول ﷺ . إذْ قضى سنيه الأولى في كنف الوحي، أو بيت النبوة . ولا نستطيع أن نقول إنه أخذ شيئاً كثيراً مباشراً عن رسول الله ﷺ لحداثة سنه إذ توفي ﷺ وابن عباس في الثالثة عشرة من عمره .

عن يحيى بن بكير قال : «توفي عبد الله بن عباس وسنه ثنتان وسبعون سنة، وكان يصفر لحيته . قال : ولدت قبل الهجرة بثلاث سنين، ونحن في الشعب، وتوفي النبي ﷺ وأنا ابن ثلاث عشرة» [٥] .

فصحبة ابن عباس للرسول ﷺ لم تطل، بعد أن هاجر، إذْ لم يصحبه إلا نحواً من ثلاثين شهراً [٦] ولكنه طيلة هذه المدة كان ملازماً للرسول ﷺ أشد الملازمة، حتى استطاع أن يروي لنا بعضاً من حياة الرسول ﷺ [٧] كما أنه قد تلقى منه دروساً عملية مباشرة في عبادة الله والإخلاص له .

ولعل رابطة النسب التي تربط ابن عباس رضى الله عنه ببيت النبوة كان لها

هي الأخرى تأثيرها في توجيه مسار حياته، سواء من حيث المسؤولية الدينية، أو الشعور بالحنو على الثقافة الجديدة والارتباط الشديد بها. لكن التأثير الأبلغ والأقوى على سلوك ابن عباس العلمي، لا سيما فيما يتعلق بالحديث والقرآن الكريم وعلومه، يتجلى واضحاً في عناية ابن عباس نفسه بدعاء الرسول ﷺ المشهور المتكرر له، إذْ تحول ذلك الدعاء إلى تكليف ومسؤولية في ضمير الصبي ذي الثلاثة عشر عاماً، فقد كان يقول ملمحاً، في زهو واعتداد، إلى ذلك التكليف، وتلك المسؤولية التي أوكلها إليه النبي ﷺ وجبريل عليه السلام: «رأيت جبريل مرتين، ودعا لي رسول الله بالحكمة مرتين» (٨).

ويقول: «دعاني رسول الله ﷺ فمسح على ناصيتي، وقال: اللهم علمه الحكمة وتأويل الكتاب» (٩).

ويقول: «إن رسول الله ﷺ وضع يده على كتفي أو على منكبي ثم قال: اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل» قال الهيثمي (١٠) هو في الصحيح غير قوله «وعلمه التأويل» رواه أحمد والطبراني بأسانيد، وله عند البزار والطبراني «اللهم علمه تأويل القرآن»، ولأحمد طريقان رجالهما رجال الصحيح.

وعن عبيد الله بن أبي يزيد عن ابن عباس أن النبي ﷺ دخل الخلاء فوضعت له وضوءاً، فقال: «من وضع هذا ؟» فأخبر، فقال: «اللهم فقهه في الدين» (١١).

وعن ابن عباس قال: «دعاني رسول الله ﷺ فقال: نعم ترجمان القرآن أنت. ودعالي جبريل عليه السلام مرتين» (١٢).

وعن عكرمة عن ابن عباس قال: «ضمني رسول الله ﷺ وقال «اللهم علمه الكتاب» (١٣).

إن هذا الدعاء من الرسول ﷺ يمثل، بالنسبة إلى مستقبل ابن عباس العلمي، النقطة الحاسمة التي وضعته وجهاً لوجه أمام ما هو منتظر منه:

الحكمة والتفقه في الدين، وقبل ذلك وبعده التفسير أو تأويل الكتاب. وهذا بالفعل ما اشتهر به ابن عباس فيما بعد من بين كل مواهبه الجمة الأخرى.

فلا شك أن رسول الله ﷺ، بما أوتي من فراسة وإلهام، قد أحس في ذلك الصبي الذكي، الذي ما فتىء يختلف إلى داره كل يوم، قدرة على الفهم و«التأويل»، فأراد له أن يكرس جهده لصقل هذه الموهبة، وشحذها، وتطويرها. فدعا له ذلك الدعاء وكأنه يظهر لابن عباس طموحه فيه، أو كأنه يختار له الطريق التي يجب أن يسير فيها. ولا ريب في أن تلك الكلمات قد أخذت، بالفعل، موقعها اللائق من وجدان ابن عباس وضميره، فعكف على تطوير أدواته من أجل إنجاز المهمة التي اختير لها.

لقد ظل يتردد في مسمع ابن عباس ذلك التكليف وتلك المسؤولية حتى بعد وفاة الرسول ﷺ، ومِنْ مَنْ؟ من أحد خلفاء الرسول ﷺ الراشدين الذين جاؤوا بعده لحمل راية الدولة والدين. فهذا عمر بن الخطاب رضى الله عنه (الشخصية الثانية القريبة من ابن عباس) يدعو ابن عباس، بمقتضى رواية عبد الله بن عمر، ويقربه إليه ويقول: «إني رأيت رسول الله ﷺ دعاك يوماً فمسح رأسك، وقال: اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل» (١٤).

وكأن عمر رضى الله عنه، بترديده هذه القصة على مسمع ابن عباس، يريد أن يذكره بالتكليف الذي أنيط به. والمسؤولية التي أوكلت إليه، أو كأنه يُقرُّ بهما له بعد أن حقق فيهما ابن عباس من المكانة العالية والمنزلة الرفيعة ما هو منتظر منه.

والحق أن عمر قد أخذ بيد ابن عباس، وقربه إليه، وشجعه وقدمه مع الأشياخ وهو شاب (١٥) وكان يقدر فيه مواهبه، فكان يقول له ـ كما يروي سعيد بن جبير ـ: «لقد علمت علماً ما علمناه» (١٦) وكان يجعله في مجلس الشورى (١٧).

دخل على عمر يوماً فسأله عن مسألة كتب بها إليه يعلى بن أمية من اليمن، وعندما أجابه فيها ابن عباس امتلأت نفس عمر إعجاباً به وتفتحت أساريره، وقال: «أشهد أنك تنطق من بيت نبوة» (١٨).

وعن سعد بن أبي وقاص قال: «لقد رأيت عمر بن الخطاب يدعوه للمعضلات ثم يقول: قد جاءتك معضلة، ثم لا يجاوز قوله، وإن حوله لأهل بدر من المهاجرين والأنصار» (١٩).

وقال عطاء: «وكان عمر إذا عضلت عليه قضية دعا ابن عباس وقال له: أنت لها ولأمثالها. ثم يأخذ بقوله ولا يدعو لذلك أحداً سواه» (٢٠).

وعن ابن عباس قال: «كان عمر رضي الله عنه يأذن لأهل بدر ويأذن لي معهم، فقال بعضهم: أتأذن لهذا الفتى ومن أبنائنا من هو مثله؟ فقال: فإنه ممن قد علمتم» (٢١).

وطلحة بن عبيد الله يقول: «ما كنت أرى عمر بن الخطاب يقدم عليه أحداً» (٢٢).

ويروي الشعبي: «قال عبد الله بن العباس: قال لي أبي: يا بني! إني أرى أمير المؤمنين قد اختصك دون من ترى من المهاجرين والأنصار فاحفظ عني ثلاثاً: لا يجربن عليك كذباً، ولا تغتب عنده مسلماً، ولا تفشي له سرًّا. قال: فقلت: يا أبتي كل واحدة منها خير من ألف. فقال: كل منها خير من عشر آلاف» (٢٣).

إن قرب ابن عباس من عمر بلغ مداه في التأثير، بل لقد طال ذلك التأثير التشكل، أو التكوين الثقافي عنده رضي الله عنه، وبالتالي فقد انعكس فيما بعد على إنجازه العلمي، وبالذات من حيث الجانب الذي يهمنا هنا وهو التآخي بين الأدبي والشرعي، والتي كان من أوضح أشكالها، طبعاً، اللجوء إلى الشعر

في التأويل، فلقد عرف عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه كان يشجعَ على اللجوء إلى الشعر في مسائل التفسير [٢٤] ولعل هذا هو أحد أسباب دعوته للمحافظة على الشعر الجاهلي وصيانته من الضياع، إذ كان يقول: «يا أيها الناس عليكم بديوانكم شعر الجاهلية فإن فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم» [٢٥].

فما من شك في أن هاتين الشخصيتن (الرسول وعمر) كان لهما بالغ التأثير في التكوين الثقافي وتشكل المنابع عند ابن عباس، ثم، فيما بعد، في تطور مساره العلمي: الأول بوضعه إياه أمام المسؤولية التي تنتظره (التفقه في الدين وتأويل الكتاب) والثاني بتقريبه له، وتشجيعه، والمساهمة في فتح الطريق أمامه لاكتشاف الأرضية المشتركة، المباحة، التي يمكن أن يلتقي عليها الوحي الإلهي بالإبداع البشري، أو القرآن بالشعر (شرح الغريب بالذات).

ولقد أشار ابن عباس في بعض المناسبات إلى «أنه قد أخذ ما عند علي بن أبي طالب من تفسير» [٢٦]، فإذا أضفنا إلى ذلك أن علياً نفسه كان لا يرى حرجاً في اللجوء إلى الشعر في تفسير القرآن ـ كما أشرنا سابقاً ـ، بل ربما فعل ذلك هو نفسه، استطعنا، في هذه الحالة، أن نضع أيدينا على الشخصية الثالثة التي كان لها تأثيرها على ابن عباس.

إن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه يحتل، هو الآخر، موقعاً خاصاً في التأثير على التشكل الثقافي، وبالتالي التطور العلمي عند ابن عباس، لا سيما في مسألة التفسير، واللجوء إلى الشعر في شرح الغريب.

ونعتقد، إن ابن عباس كان في حاجة إلى أن يكون أمثال عمر بن الخطاب وعلى بن أبي طالب إلى جانبه، وفي صفِّه، وهو يجرب مشروعه الذي يتضمن تآخي الأدبي والشرعي. إن في وجودهما معه، أو قريباً منه، ما يشد من أزره، وما يعطيه ما يحتاج إليه من قوة في التصميم والاستمرار، لا سيما في مواجهة

الفريق المناهض لطريقته (كما سنأتي على ذلك فيما بعد)، فلقد كان هناك من الصحابة أنفسهم من ينكر على ابن عباس اللجوء إلى الشعر في تفسير القرآن، ويرى في ذلك «جرأة» لا تجد كل القبول، وكان يقف في مقدمة هؤلاء «أورع الناس» عبد الله بن عمر.

لقد مرّ بنا، من أخبار عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، شهادات متعددة تكشف الأبعاد الحقيقية لإمكاناته الذهنية، وقدراته العقلية، واستعداداته العلمية، فإذا ما انثنينا هنا نحو المدَّخر العلمي عنده رضي الله عنه، لا سيما فيما يتعلق بثقافة عصره بوجهيها : «الشرعي» و«الأدبي» وجدنا أن ما يقال من أخبار ومرويات في هذا الشأن يمكن أن يتصف ـ هو الآخر ـ بالتعدد والكثرة، كما أنه له، فوق ذلك، دلالاته الموحية العميقة.

إن النظر إلى مسألة الجمع عند ابن عباس بين وجهي الثقافة، أو قطبيها المذكورين، وإن التفكر في مدى تمكنه رضي الله عنه منهما بالدرجة نفسها من القوة والسيطرة، أمران من شأنهما أن يساعدا على استقصاء بعض إمكاناته ومؤهلاته التي مكنته من تحقيق إنجازه العلمي الذي اشتهر به، بل التفوق فيه. فلولا أنه كان متمكنا من الثقافة القديمة بالقدر نفسه الذي كان عليه بالنسبة إلى الثقافة الجديدة لما استطاع أن يفكر فيما فكر فيه، أو بالأحرى، لما تمكن من الوصول إلى ما وصل إليه من مقتضيات ونتائج.

هذا فضلاً عن أن مجرد الجمع بين القديم الموروث والجديد المقدس، بالقدر الذي كان عليه ابن عباس، في الجانبين، وذلك في ذاكرة واحدة، ووُجْدان واحد، يضعنا أمام شخصية مغايرة كما سبق أن أشرنا، وما هذا الذي تحقق لابن عباس إلاّ وجه من وجوه مشروع تآخي بين الأدبي والشرعي، أو هو الطريق إلى تحقيقها وتجسيدها وإعادة إنتاجها، وليكن ذلك، هذه المرة، على مستوى تشكيل البنية الثقافية نفسها عند ابن عباس نفسه، وليكن، في مرة أخرى

لاحقة، على مستوى ممارساته العلمية في مجالسه وندواته ذات الإيقاع اليومي والصلة بجمهور الناس. كما سنرى فيها بعد.

يقول عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما: «ابن عباس أعلمنا بما مضى، وأفقهنا فيما نزل، مما لم يأت فيه شيء. قال عكرمة: فأخبرت ابن عباس بقوله فقال: إن عنده لعلما ولقد كان يسأل رسول الله ﷺ عن الحلال والحرام (٢٧).

وهنا إشارة إلى الموروث العربي الذي سبق الإسلام / الجاهلي: «ما مضى».

وإشارة أخرى إلى الثقافة الجديدة، المقدسة، بكل شعبها وفروعها وقد رمز لها بـ «ما نزل».

إن «ما مضى»، و«ما نزل»، في عبارة عبد الله بن عمرو بن العاص، تشملان، في الواقع التاريخي للحقبة التي نتحدث عنها ولما سبقها، كامل الفحوى الثقافية في ملامحها العامة. فـ «ما مضى» يتضمن بالضرورة: التاريخ والأيام والوقائع والأنساب والخطابة والأمثال.. والشعر بالذات. و«ما نزل» يعني حتماً ما عرف ــ في فترة ابن عباس ـ من أدوات الثقافة الإسلامية الجديدة وعناصرها: القرآن والتفسير أو التأويل، والفقه والحديث.

فعبد الله بن عمرو بن العاص لا يستثني أحداً ــ حتى نفسه إذ يختار صيغة المتكلمين ـ في عدم مضاهاة ابن عباس، فما بالك بالتقدم عليه، في العلم بـ«ما مضى» أو الفقه في «ما نزل». والطريف هنا ليس في قدرة ابن عباس العلمية في ذاتها، أي من حيث هي قوة واستعداد وإمكانات، وإنما الطريف هو في الجمع، في آن واحد، بين الثقافتين: القديمة والجديدة، ومن ثم التفوق في كلتيهما بنفس المقدار.

ربما كان هناك من معاصري ابن عباس أي ممن هم في مواقع شبيهة بموقعه من حيث العلم بـ «الشرعي»، مَنْ هم على درجة من التمكن في المعرفة

بـ«ما مضى» والإحـاطة به، لكنهم في كل الأحـوال لا يقدمون أنفسهـم ــ كابن عباس ـ مرجعيةً حقيقيةً، واضحة وبارزة، في هذا الجانب من المعرفة، فقد ظل لديهم العلـم بـ«ما مضى» متـوارياً خلف الاهتمام الكبير، والتركيز الأمكن، على العلم الشرعي، لأهميته، حتماً ولتفـرّده، واقعاً، بالمركز المتقدم على كـل ما سواه من المعـارف الأخـرى، في تلك الفترة التـاريخيـة بـالـذات. هــذا فضـلاً عن الانتقاصات التي كانت تتعرض لها مظاهر الحياة التي سبقت الإسلام. والشعر بالذات كان لـه نصيبه الأوفر من تلك الانتقاصات. إضافـة إلى الوضع الجديد الهامشي، الذي وجد الشعر نفسه فيه بعد نزول الوحي (القرآن).

ويجمل ابن جني الـرأي في إمكـانات ابن عبـاس بـالنسبة للقـديم، واللغـة بالـذات هكذا: «ينبغي أن يحسـن الظن بابن عبـاس، فيقال: انه أعلـم بلغة القوم من كثير من علمائهم» (٢٨).

الجمع بين القديم الموروث والجديد المقدس في ممارسات ابن عباس اليومية ومجالسه

وهكذا كـان ابن عبـاس في الشرعي «أعلم النـاس» وكـان مما هيأ لـه ذلك الظروف والصلات التي ألمحنا لها سابقاً، وكان في «الأدبي» بمكان لا يستهان به من حيث القوة والثراء والتفاعل، إذ شكل ذلك جزءاً أصلياً في ثقافته، وبالتالي في إنجازه العلمي حيث يتصل «ما مضى» بـ«ما نزل». . أو يتلاحم «القديم» بـ«الجديد». . أو يلتقي القـرآن بالشعـر ضمن سـاحة الممكن، وفي هـامش المباح، أو فيما لا يتعـارض مع قـدسية الوحـي أو يناقضهـا. وقد سـاعده على المضي في هـذه السبيل تلك الظـروف نفسهـا وتلك الصـلات ذاتها، إذ فتحت الآفاق أمامه، وإذ مهدت الطريق لخطواته.

إن الجمع بين الشرعي والأدبي في ثقافة ابن عباس هو الية متفاعلة تتدخل في التشكيل الثقافي نفسه عنده رضى الله عنه، فتطبع تفكيره ومنهجه، وبالتالي تنعكس على إنتاجه و إنجازه، ونظامه الخاص في العلاقة بالثقافة والآخرين.

ولا شك أن الأرضية الصلبة التي يقف عليها ابن عباس بين الشرعي والأدبي هي التي مكنته من أن يكتشف المناطق التي يمكن أن يلتقي فيها أو حولها هذان القطبان، أو الجديد المقدس والقديم الموروث.

إن تلك الأرضية نفسها هي التي جعلت ابن عباس الأكثر استعداداً من غيره للقيام بالمهمة التي قام بها، أي بلورة المشترك المباح بين القرآن والشعر، بل لقد كان الأكثر حظاً من كل من سواه في ضمان نجاح تلك المهمة والإتيان على ثمارها.

فابن عباس، إذن، لم يتميز عن معاصريه بإحاطته الواسعة فحسب، ولكنه تميز ـ فوق ذلك ـ بمزج الثقافتين داخل وعيه الواحد، ووجدانه الواحد، ذلك المزج الذي لا يعني الخلط بينهما، لكنه يعني، بالأحرى، تقريبهما من بعضهما البعض ووضع اليد على المشترك المباح بينهما، ومن ثم بلورته وتطويره.

ذلك في كل الأحوال ما كان من أمر تشكُّل البنية الثقافية عند ابن عباس، إذ تحقق فيها، هي نفسها، كما لاحظنا، تآخي الأدبي والشرعي، أما من حيث الممارسة اليومية، والصلة بجمهور الناس فيقول عمرو بن دينار «ما رأيت مجلساً أجمع لكل خير من مجلس ابن عباس : الحلال والحرام، وتفسير القرآن، والعربية والشعر والطعام» (٢٩).

فإذا كان عمرو بن دينار يجمل بعض عناصر الثقافة الجديدة في «الحلال والحرام» كناية عن التشريع الذي شمله القرآن والحديث. فإن شهادة عبد الله بن عتبة التالية تعمد إلى إيراد تفاصيل أكثر دقة فيما يتعلق بإحاطات ابن عباس العلمية، وفيما يتعلق أيضا بنوعيات المعارف التي تدور حولها أحاديث

ابن عباس في مجالسه وندواته.

يقول عبد الله بن عتبة: «كان ابن عباس قد فاق الناس بخصال: بعلم ما سبق إليه، وفقه ما احتيج إليه من رأيه، وحلم ونسب ونائل. وما رأيت أحداً كان أعلم بما سبقه من حديث النبي ﷺ منه، ولا بقضاء أبي بكر وعمر وعثمان منه، ولا أفقه في رأي منه، ولا أعلم بشعر ولا عربية ولا تفسير للقرآن، ولا بحساب ولا بفريضة منه، ولا أعلم فيما مضى ولا أثقب رأياً فيما احتيج إليه منه، فلقد كان يجلس يوماً ما يذكر فيه إلاّ الفقه، ويوماً ما يذكر فيه إلا التأويل، ويوماً ما يذكر فيه إلاّ المغازي، ويوماً للشعر، ويوماً أيام العرب، ما رأيت عالماً قط جلس إليه إلاّ خضع له، ولا وجدت سائلاً سأله إلاّ وجد عنده علماً»(٣٠).

عبد الله بن عتبة يذكر هنا: الحديث والفقه والتفسير والفرائض من علوم الثقافة الجديدة ومعارفها. كما يذكر: العربية والشعر والمغازى وأيام العرب (التاريخ) من عناصر الثقافة القديمة، التقليدية. ولا ينسى أن ينوه برأي ابن عباس الثاقب، دون أن يهمل الإشارة إلى أنه في ممارساته وندواته اليومية هذه الـ«أعلم»، فهو محيط بتلك المعارف مجتمعة، وهو يشبع جلساءه وسائليه فيها كلها فما جلس إليه عالم قط «إلاّ خضع له»، فهو المتفوق في النوعين: الجديد المقدس، أو الـ«ما نزل»، والقديم الموروث، أو الـ«ما مضى».

إن ابن عباس، كما مر بنا، هو وحده، من بين علماء «الشرعي» من معاصريه، الذي يقدم نفسه، بجرأة ووضوح، مرجعيةً حقيقية في «الأدبي» أو الـ«ما مضى». بل إنه يفرد له، من برنامجه العلمي مع الجمهور، كما في شهادة عبد الله بن عتبة السابقة، يوماً أو أياماً، فلا يتكلم إلاّ فيه، ولا يذكر سواه، فالشعر بالذات له يومه الخاص، فضلاً عن المغازي وأيام العرب. ولا نعرف أحداً من معاصري ابن عباس فعل مثل هذا أو شيئاً منه.

ويبدو أن هذه المسألة كانت تشغل حيزها في ذاكرة الرواة والمهتمين بأخبار ابن عباس، ربما لطرافتها وشذوذها وتفرد ابن عباس بها، فهي تتكرر في روايات أخرى، إذْ يقول عطاء في إحدى تلك الروايات : «كان ناس يأتون ابن عباس في الشعر والأنساب، وناس يأتونه لأيام العرب ووقائعهم، وناس يأتونه للفقه والعلم، فما من صنف إلاّ يقبل عليهم بما يشاءون، وكان كثيراً ما يجعل أيامه يوماً للفقه، ويوماً للتأويل، ويوماً للمغازي، ويوماً للشعر، ويوماً لوقائع العرب»(٣١).

وهذا السلوك التنظيمي، الذي تصطبغ به الحياة اليومية العلمية عند ابن عباس على الرغم مما هو جدير به من اهتمام وملاحظة، إلا أن الذي يهمنا أكثر هو أنه رضى الله عنه في مجالسه وندواته يجعل لـ«الأدبي»، أو الثقافة القديمة، أيامها الخاصة، وبالتساوي ــ كما يبدو ــ مع أيام العلم الجديد، أو الثقافة المقدسة، على أهميتها، وقيمتها الفذّة، وتمكنها الأمثل من وجدانات الناس عموماً واهتماماتهم.

والظاهر أن ابن عباس قد اشتهر ـ فعلا ــ في عصره، من حيث كونه مرجعية حقيقية أولى في الثقافتين، فها هو مجلسه يكتظ بطلاب المعرفتين :

يقول عطاء أيضاً : «ما رأيت قط أكرم من مجلس ابن عباس، أكثر فقهاً، وأعظم خشية. إن أصحاب الفقه عنده، وأصحاب القرآن عنده، وأصحاب الشعر عنده، يصدرهم كلهم من واد واسع» (٣٢).

ولكن القصة التي وردت في «البداية والنهاية»، وفي غيره من المصادر (٣٣) هي الأبلغ في تحوّل مجلس ابن عباس إلى مدرسة مهمة للتثقُّف في «الأدبي»، والتفقّه في «الشرعي». فهو موئل لكل طلاب المعرفة في هذين الحقلين من أهل زمانه. ولا نعدم في تلك القصة أيضاً الروح التنظيمية نفسها التي يتسم بها سلوك ابن عباس مع مريديه ورواد مجلسه. يقول صاحب «البداية والنهاية» عن أبي

صالح : «لقد رأيت من ابن عباس مجلسا لو أن جميع قريش فخرت به لكان لها الفخر. لقد رأيت الناس اجتمعوا على بابه حتى ضاق بهم الطريق، فما كان أحد يقدر أن يجيء ولا أن يذهب (من شدة الزحام !) قال : فدخلت عليه فأخبرته بمكانهم على بابه، فقال لي : ضع لي وضوءاً، قال : فتوضأ وجلس، وقال : اخرج فقل لهم : من كان يريد أن يسأل عن القرآن وحروفه وما أريد منه فليدخل. قال : فخرجت فآذنتهم فدخلوا حتى ملأوا البيت والحجرة، فما سألوه عن شيء إلاّ أخبرهم عنه، وزادهم مثل ما سألوا عنه وأكثر. ثم قال : إخوانكم ! فخرجوا. ثم قال : اخرج فقل : من أراد أن يسأل عن تفسير القرآن وتأويله فليدخل. قال : فخرجت فآذنتهم فدخلوا حتى ملأوا البيت والحجرة، فما سألوا عن شيء إلا أخبرهم عنه وزادهم مثل ما سألوا أو أكثر. ثم قال : اخرج فقل من أراد أن يسأل عن الحلال والحرام والفقه فليدخل. قال : فخرجت فآذنتهم فدخلوا حتى ملأوا البيت والحجرة، فما سألوه عن شيء إلاّ أخبرهم به، وزادهم مثله وأكثر. ثم قال : إخوانكم ! فخرجوا. ثم قال : اخرج فقل : من كان يريد أن يسأل عن الفرائض وما أشبهها فليدخل، فخرجت فآذنتهم فدخلوا حتى ملأوا البيت والحجرة، فما سألوه عن شيء إلاّ أخبرهم به، وزادهم مثله أو أكثر. ثم قال : اخرج فقل من كان يريد أن يسأل عن العربية والشعر والغريب من الكلام فليدخل. فخرجت، فآذنتهم، فدخلوا حتى ملأوا البيت والحجرة، فما سألوه عن شيء إلاّ أخبرهم به، وزادهم مثله وأكثر. ثم قال : إخوانكم ! فخرجوا. قال أبوصالح : فلو أن قريشاً فخرت بذلك لكان فخراً، فما رأيت هذا لأحد من الناس».

وعلى الرغم مما قد تبدو عليه هذه القصة، لأول وهلة، من تكرار، في بعض عباراتها، وفي بعض أحداثها، وهو تكرار قد يدفع القارئ العجل إلى الملل، إلاّ أننا نرى أن في ذلك التكرار نفسه قيمة خاصة، إذ أنه الإلحاح على بعض

الفقرات المهمة في الحياة العلمية اليومية عند ابن عباس رضى الله عنهما :

فهو «عموماً» يخصص يوماً لكل نوع من أنواع المعارف في عصره كما مر بنا.

وهو «أحياناً» يقدم كل تلك المعارف في يوم واحد، ولكن ليس في آن واحد، كما هي قصة أبي صالح هذه.

والمهم هنا، أيضاً، هو الكشف عما يوحي بنظام خاص في نشاط ابن عباس العلمي اليومي، فدخول تلك المجموعات إلى داره، وخروجها منها، ثم طريقة أدائه معها، ترغمنا على أن نستعير لذلك النظام ما يلائم من أنواع الأداءات الثقافية في زماننا الحاضر هذا : إنها شيء شبيه بالمحاضرات العامة أو الندوات، وكل محاضرة أو ندوة في علم خاص، وهو إما «شرعي» أو «أدبي»، وابن عباس لا يكتفي بالإجابة عمّا يسأل عنه الحضور، لكنه دائما «يزيدهم مثله وأكثر».

كما أن ذلك الاحتشاد الضخم على بابه من أجل العلم (في الشرعي والأدبي) ما رآه أبو صالح «لأحد من الناس» غير ابن عباس. ولا غرابة في ذلك، لأن هذا أمر يتحدث به كل من يخوض في سيرة ابن عباس، وقد ذكر صاحب الطبقات[٣٤] أن ابن عباس غدا محط أنظار الناس، يقصدونه من كل حدب وصوب، لمختلف العلوم، فهؤلاء يأتونه للشعر، وأولئك للأنساب، وآخرون لأيام العرب ووقائعها، فما منهم من صنف إلا يقبل عليهم بما شاء.

فالقديم التقليدي موجود، والجديد المقدس موجود أيضاً، وهما متعايشان معاً جنبا إلى جنب في وجدان ابن عباس وعقله، وفي تصرفه وممارسته، أو في مجالسه وندواته.

موقع ابن عباس من ثقافة التأويل بالذات

للتوغل في مسألة تآخي «الأدبي» و«الشرعي» عند ابن عباس، رضي الله عنهما، وعلى مستوى آخر هو مستوى الإنجاز العلمي، لابد من الحديث، ابتداءً، عن ابن عباس المفسِّر، والعالم بأمور التأويل وقضاياه. فهو من جانب، لم يكن كالبقية ممن اشتغلوا بهذه المسألة إنجازاً ومنزلة، إذْ تأكد له دون غيره لقب «ترجمان القرآن» (٣٥). وهو، من جانب آخر، ليس كأحد ممن سواه من معاصريه كشفاً وتجريباً ومغامرة، إذْ استخدم منهجاً عرف به، وهو بالتحديد المنهج الذي يلتقي فيه القرآن والشعر (شرح الغريب) وهو النموذج الأمثل والأقوى لتآخي الأدبي والشرعي عند ابن عباس تطبيقاً منهجياً وإنجازاً علمياً كانت له مقتضياته الكبرى على مستقبل الثقافة العربية برمتها.

فمادمنا بصدد الوصول، في النتيجة، إلى هذه النقطة من مستويات تآخي الأدبي والشرعي عند ابن عباس فإنه يتعين أن نتعرض له رضى الله عنه من حيث الفضاء الذي استوعب تجربته، والميدان الذي جرت فيه خيوله، فكان من الظافرين، ونعني التأويل على منهجه وطريقته، أي حين يلتقي الوحي بالإبداع البشري على الأرضيات الممكنة وبالمساحات المحتملة.

إن تحديد موقع ابن عباس من ثقافة التأويل، أو من الحركة العلمية الجبارة التي جعلت الوحي محوراً أساساً لها ونعني حركة التفسير بالذات، نقول إن تحديد ذلك الموقع هو أحد الأمور المهمة في تعزيز موقفه، وتدعيم آرائه وأفكاره، وهو يقدم للناس مشروعه الذي يؤاخي بين «الأدبي» و«الشرعي» أو يلتقي فيه القرآن بالشعر.

لقد اختار له الرسول ﷺ - كما مر بنا - المهمة العلمية التي كان عليه أن

يضطلع بها، وذلك منذ أن سماه «ترجمان القرآن» (٣٦) ، ومنذ أن دعا له بالتفقه في الدين وتأويل الكتاب. ولا شك أن الله سبحانه وتعالى قد أجاب دعوة نبيه، ففتح قلب ابن عباس للوحي الكريم، بل لقد أضحت تسميته بترجمان القرآن تنتقل إلى جميع الأفواه، حتى بين أولئك الذين عرفوا برسوخهم في العلم، وبتكريسهم للقرآن الكريم، وقراءاته، وتفسيره، وعلومه الأخرى، إذْ لم يكن أمام هؤلاء إلا الإقرار لابن عباس بكل ما تحويه تلك التسمية من مضامين عميقة.

وهذا عبد الله بن مسعود نفسه، على ما له من منزلة من القرآن وعلومه وتفسيره، لا يتردد في القول: «لو أدرك ابن عباس أسناننا ما عشره (٣٧) منا رجل» (٣٨) وكان يردد دائماً: «نعم ترجمان القرآن ابن عباس» (٣٩) .

لقد كان إلمامه رضي الله عنه واسعا بلغة القرآن ومعانيه حتى أنه هو نفسه قال: «كل القرآن أعلم إلاّ أربعاً، غسلين (٤٠) ، وحنانا، (٤١) والأواه (٤٢) ، والرقيم (٤٣) » (٤٤) .

ولعمق ما يدرك من أسرار التأويل، وما يبذل من أجل أن يوصل ذلك إلى الناس، كان يقول عن نفسه أيضا: «إني لآتي على الآية في كتاب الله فلوددت أن جميع الناس يعلمون ما أعلم» (٤٥) .

وروي عن شقيق أنه قال: «خطب ابن عباس وهو على الموسم ـ أي الحج ـ فافتتح سورة البقرة، فجعل يقرأ، ويفسر، فجعلت أقول: ما رأيت وسمعت كلام رجل مثله، ولو سمعته فارس والروم لأسلمت» (٤٦) .

لم يكن هناك من أحدٍ يستطيع أن يباري في تفوق ابن عباس في تأويل الكتاب. لقد كان بالفعل «ترجمان القرآن»، وهذا هو لقبه العلمي الذي توارثته الأجيال، وتناقله الصحابة والتابعون، وجميع أهل التفسير، ومؤرخو

الحضارة الإسلامية إلى يومنا هذا .

لقد نجح ابن عباس في المهمة التي أنيطت به ، واضطلع بالمسؤولية التي اختير لها ، ونهض بالعبء الذي ألقي عليه . «لقد بلغ شأواً لم يبلغه غيره» (٤٧) .

وهذا علي بن أبي طالب ، وهو من هو في العلم بالقرآن ، لا يتردد ، هو الآخر ، في الشهادة لابن عباس بما هو أهل له من موهبة وعلم استطاعا أن يمكناه من استكناه أسرار التنزيل وخفايا التأويل . لقد كان عليٌّ يسمع تفسيره ويقول : «كأنما ينظر إلى الغيب من ستر رقيق» (٤٨) كناية عن ذكائه ، وفهمه ، ونفاذ بصيرته ، ورهافة حسه ، وشفافية رؤيته ، فهو في نظر عليّ قادر على تحسس ما لم يستطعه غيره ، واكتشاف ما لم ينله سواه من معاني القرآن الكريم ومضموناته الثرة . إنه يستطيع أن يمتح من هذا النبع ما لا تصل إليه دلاء الآخرين ، فكأنه بما أودع الله فيه من قدرات ، وما هيأ له من إمكانات ، الأقرب إلى روح الكتاب ، والألصق بلغته ، والأدنى إلى استلهام بلاغته .

يقول ابن عمر : «ابن عباس أعلم أمة محمد بما نزل على محمد» (٤٩) .

وروي عن ابن عمر أيضاً أنه سئل عن شيء فقال : سل ابن عباس فإنه أعلم من بقي بما أنزل الله على محمد» (٥٠) .

فلا مراء بعد هذا أن يكون ابن عباس «أعلم الصحابه بتفسير القرآن» (٥١) .

وعن أبي بكر الهذلي قال دخلت على الحسن فقلت : «إن ابن عباس من القرآن بمنزلة» (٥٢) .

إن إحدى القراءات الممكنة لهذه الجملة في صيغتها الاسمية التأكيدية ليس لها إلا أن تقصر «المنزلة» المتقدمة من القرآن وعلومه وتفسيره على ابن عباس وحده . وهي لا تصادر الآخرين ، ولا تنفيهم ، ولكنها تضمن لابن عباس التقدم على الجميع . هذا فضلاً عما يمكن أيضاً أن يتحمله تركيب آخر للجملة من «مجاز»

يبعث على نوع من الحميمية والقرب والالتصاق بين القرآن الكريم وابن عباس.

ويحلو لنا في هذا الصدد أن نعيد إنتاج تلك الجملة بطريقة أخرى، كأن نقول: كان «لابن عباس منزلة (عند) القرآن».. وأي منزلة!

لقد كان عمر يقول: «ذاكم فتى الكهول، إن له لساناً سؤولاً، وقلباً عقولاً. كان يقوم على منبرنا هذا (أحسبه قال عشية عرفة) فيقرأ سورة البقرة وآل عمران يفسرهما آية آية وكان يتجه نجداً وغرباً[٥٣].

وقال أبو مليكة: «رأيت مجاهداً يسأل ابن عباس عن تفسير القرآن ومعه ألواحه، فيقول له ابن عباس: اكتب! قال: حتى سأله عن التفسير كله. وعن مجاهد قال: عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات، من فاتحته إلى خاتمته، أوقفه عند كل آية وأسأله عنها»[٥٤].

لقد كان الصحابة رضي الله عنهم علماء «كل منهم مخصوص بنوع من العلم كعلي رضي الله عنه بالقضاء، وزيد بالفرائض، ومعاذ بالحلال والحرام، وأبي بالقراءة، فلم يسمّ أحد منهم بحراً إلا عبد الله بن عباس لاختصاصه دونهم بالتفسير وعلم «التأويل»[٥٥].

وصدور المفسرين من الصحابة: علي، ثم ابن عباس «وهو تجرد لهذا الشأن، والمحفوظ عنه أكثر من المحفوظ عن علي»[٥٦].

لقد كان ابن عباس، هكذا، يتزعم، دون منازع، حركة التفسير كلها، تلك الحركة التي اعتبرت، إلى جانب أهميتها في تأويل النص القرآني، نقطة البداية في تدفق أنواع «الآداب الحادثة» كما يسميها البعض[٥٧].

لقد كان ابن عباس يعد، في الوقت نفسه، خارجاً عن المعهود في التفسير، وذلك من قبل معاصريه من أصحاب النبي ـ ﷺ ـ[٥٨]، إذ كان يفسر القرآن بالرأي، وكان يستعين بالشعر في شرح الغريب، ولكن، على الرغم من هذا،

فقد كان الجميع يقرون له بـالتقدم والسبق . وإن طرأت هناك بعض التحفظات على طريقتـه ، فهي ـ أي تلك التحفظات ــ لا يمكن أن تطال قدراتـه وعلمه ، كما أنها لم تستطع أن تصادر، كلية ، منهجه ومشروعه .

إن هذه المكـانة التي يحتلهـا ابن عباس في مجال التأويل ، هي التـي ، أعطته الحق في أن يمضي في تجربتــه ، في المؤاخـــاة بين الأدبي والشرعي على مستــوى الإنجاز العلمي ، ونمـوذجه هنا لقـاء الشعر بالقـرآن في الساحات المبـاحة من ساحات التفسير.

إن تلك المكانة هي التي هيأت له أن يطور تلك التجربة وأن يتابعها ، فيلتف حـولها المريدون والمؤيـدون بحيث يشكل ابن عبـاس ، ومن ورائه هؤلاء ، تيـاراً جديداً متفرداً في أول علم شرعي مستقل عرفه العرب بعد الإسلام وهو التفسير.

وكان من أشهر رجـال مدرستـه وأوعية العلم فيهـا من تلاميـذ ابن عباس : سعيـد بن جبير، ومجاهـد ، وطـاووس بن كيسـان اليماني ، وعكـرمـة مـولى ابن عباس ، وعطاء بن رباح(٥٩) .

إن أهلية ابن عباس العلمية ، أو كونه مرجعية رئيسة في التفسير وشؤون القرآن هي التي أضفت على إنجـازه شرعيـة ومصـداقية وقـوة ومضـاء ، بحيث مكنتـه بالتالي من الصمود والبقاء والاستمرار.

التفسير عنصرا حاسما في فهم الوحي :

صحيح أن القرآن نـزل «بلسان عـربي مبين»(٦٠) ، وصحيح أن الله سبحـانه وتعالى قال أيضـاً : «إنا جعلناه قرآنـاً عربياً»(٦١) ، وصحيح أنـه عز وجل قـال كذلك : «ومـا أرسلنا من رسول إلا بلسان قـومه»(٦٢) ، ولكننا لا ندري مـا هو نصيب قول أبي عبيدة(٦٣) ، من الصحة ، أي القـول الذي يرى فيه أنـه في عهد الرسول ﷺ «لم يحتج السلف الصالح ، ولا الذين أدركوا وحيه إلى النبي ﷺ، أن

يسألوا عن معانيـه ، لأنهم كانوا عرب الألسن ، فاستغنـوا بعلمهم به عن المسألة عن معانيه ، وعما فيه مما في كلام العرب مثله» .

إن المعروف هو أن أول مفسر للقرآن الكريم كـان الرسول ﷺ نفسه . وعائشة رضي الله عنها تقول : «ما كان رسول الله ﷺ يفسر القرآن والآيات إلا بعد علمه أياهن من جبريل»(٦٤) ، هذا دليل على أنـه ﷺ كان يباشر هذه المهمـة بنفسه . وكان يقول ﷺ : «أعربوا القرآن والتمسوا غرائبه»(٦٥) ، فمع منهج «تفسير القرآن بالقرآن» يجيء منهج «تفسير القرآن بـالسنة» إذ أن الحديث الشريف هو المصدر الثاني من مصادر تـأويل الكتاب . ولقد «كان المفسرون من الصحـابة والتابعين ينتهجون منهجاً يتلخص في الاسترشاد بحديث رسول الله»(٦٦) .

ومفسرو الصحابة العشرة المشهورون(٦٧) ، ـ رضـوان الله عليهم ـ هل كـانوا يفسرون القرآن إلاّ للسلـف على الرغم من أنهم ـ أي السلف ـ أدركـوا وحيه إلى النبي ﷺ ، وعلى الرغـم من أنهم كانوا عـرب الألسن ، فلم يستغنوا عـن المسألة عن معانية ومقاصده .

ولماذا ـ يا ترى ـ كانوا إذن يتمايزون في فهمه ، وتأويله ، واستكناه أسراره ، حتى يُضْطـر إلى وصف ابن عبـاس بـ «تـرجمان القـرآن» ، وحتـى يقـول علي بن أبي طالب ، في ابن عباس أيضا : «كأنما ينظر إلى الغيب من ستر رقيق»(٦٩) ، وحتى تقبل وفود العـرب ، على ابن عباس كـذلك ، يقفون ببابـه ، يسألونـه عن القرآن وحروفه وتأويله وتفسير غريبه؟!(٧٠) .

إنه لمن الثابت أن السلف ، والذين أدركوا وحيه ، كانوا في حاجة ، حتى هم ، إلى السؤال عن معانيه .

وفهم القرآن ليس فهـم ألفاظه فقط ، على مـا يجده بعض العرب والصحـابة أنفسهم أحيانـاً من صعوبـة في فهم تلك الألفاظ(٧١) ، ولكن فهم القـرآن هو

أيضاً الإطلالـة إلى «الغيب من ستر رقيق» كما هو وصف علي بن أبي طالب لابن عبـاس أو لتفسيره. وهـذا أمر لم يحظ بـه إلاّ الموهـوبـون[٧٢]، و«الراسخـون في العلم». والقـرائن كلها تقـول بأن ليس كل العرب كـانوا كـذلك، بل ليس كل السلف والصحابة الأخيار أنفسهم كانوا كذلك.

إن واقع الأمر، إذن، يفيد بأن حركة التفسير إنما قامت لسببين مهمين:

الأول: وهو ما يتعلق بجانب اللغة، فمن الباحثين من يرى «أن الناس كانوا يتكلمون في الجاهلية وصدر الاسلام على ثلاثة مستويات:

١ ـ اللغة المثالية: وهي التي كانت تستعمل في الشعر والخطب.

٢ ـ اللغـة البـدويـة: وهي التي كـانت تستخـدم في بـوادي نجـد وتهامـة والحجاز.

٣ ـ لغة الحواضر: وهي التي كانت تستخدم في المدن كمكة والمدينة والطائف والحيرة وأطراف الشـام، وهذه ليست على مستوى واحـد بل يختلف بعضها عن بعض وتتفاوت حظوظها في القرب من اللغة المثالية»[٧٣].

ولا شك أن العرب الذين نـزل الكتاب بلسانهم هم هذه المستـويات جميعا، وعليـه فلا بـد أن أفهامهم، بـالنسبـة إلى لغة القـرآن، ستتفاوت بتفـاوت تلك المستـويـات، وبتفـاوت انتماءاتهم إلى تلك اللغـات. وليس بينهم من يحيط بها جميعاً.

فهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنـه يسأل أصحابه عن معنى قـوله تعالى: «أو يأخذهم على تخوف»[٧٤]، فيقوم إليـه شيخ من «هـذيل» فيقول لـه: هذه لغتنا، التخـوف التنقص. فيقول عمـر: هل تعـرف العرب ذلك في أشعـارها؟ فيقول له: نعم، ويروي قول الشاعر:

تحول الرحل منها تامكا قردا كما تَخَوَّف عود النبعة السَّفِن[٧٥]،

وهذا ابن عباس نفسه يقول: «كنت لا أدري ما فاطر السموات حتى أتاني أعربيان يتخاصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها، يقول أنا ابتدأتها»(٧٦).

ويقول أيضا: ما كنت أدري ما قوله تعالى: «ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين»(٧٧)، حتى سمعت ابنة ذي يزن الحميري وهي تقول: أنا أفاتحك، يعني: أقاضيك»(٧٨).

الثاني: ما يتعلق بـ«الستر الرقيق» الذي أشار إليه علي بن أبي طالب في حديثه عن ابن عباس. وهو مايعني بعبارة أخرى أسرار التأويل، التي نحسبها تتطلب، فيما تتطلب، إلى جانب الموهبة والبصيرة الثاقبة والقدرة على الاستقراء والاستنباط، شروطاً موضوعية من أهمها: معرفة القرآن كله، والإحاطة بالحديث الشريف، مما يعني «رسوخاً» في العلم الشرعي، يهيء لبلوغ تلك الأسرار.

ولقد كان كثير من العلماء يحجمون عن التفسير خوفاً من أنهم لا يتمكنون من الأدوات الضرورية لبلوغ الغاية، فهم يعترفون، بأن هناك في القرآن «أسراراً» ليست سهلة المنال وهي غير متيسرة لأي أحد.

فالخطابي(٧٩)، يقول: تهيب كثير من السلف تفسير القرآن، وتركوا القول فيه حذراً أن يزلوا، فيذهبوا عن المراد، وإن كانوا علماء باللسان، فقهاء في الدين. فكان الأصمعي ــ وهو إمام أهل اللغة ــ لا يفسر شيئا من غريب القرآن، وحُكِيَ عنه أنه سئل عن قوله سبحانه: «قد شغفها حبا»(٨٠)، فسكت وقال: هذا في القرآن، ثم ذكر قولاً لبعض العرب في جارية لقوم أرادوا بيعها: أتبيعونها وهي لكم شغاف(٨١)؟! ولم يزد على ذلك أو نحو هذا الكلام»

بل إن الأصمعي كان لا يفسر شعراً يوافق تفسيره شيئاً من القرآن، وروى أنه سئل عن قول الشماخ:

طوى ظِمْأها في بيضة القيظ بعدما   جرى في عنان الشِّعْرَيَيْن الأماعز

فأبى أن يفسر في عنان الشعريَيْن(٨٢).

وتدخل في هذا الباب المقولـة الشهيرة بأن القرآن «حمّال ذو وجوه»، ولعل هذا يحدث لحكمة.

والسؤال هو من الذي يحدد تلك الأوجه، أو يصح له التأوّل فيها ؟

إنه لابد، هنـا أيضا، من توفـر الشروط الموضوعيـة لمن يعطي نفسه للتفسير. يروون أن علي أبي طـالب رضي الله عنه حين بعـث ابن عباس لمحـاجة الخوارج و إرشادهم إلى الصراط السـوي قال له ــ من حيث أخرج ابن سعد عن عكـرمة عن ابن عبـاس ــ: «اذهب إليهم فخـاصمهم، ولا تحاجهم بـالقـرآن فإنـه ذو وجوه، ولكن خاصمهم بالسنة».

وأخرج من وجه آخر أن ابن عباس قال له: «يا أمير المؤمنين فأنا أعلم بكتاب الله منهم، في بيوتنا نزل ـ أي فاعرف فيم نزل ـ قال: صدقت ولكن القرآن حمّال ذو وجـوه، تقول ويقـولـون. ولكن خاصمهم بـالسنن، فإنهم لن يجدوا عنهـا محيصا. فخرج أليهم فخاصمهم بالسنن، فلم تبق بأيديهم حجة»(٨٣).

ويدخل في هذا البـاب أيضاً مـا رواه أبو عبيـد عن إبراهيم التيمي أنـه قال: خلا عمـر ذات يوم، فجعل يحدث نفسه كيـف تختلف هذه الأمة ونبيهـا واحد وقبلتها واحدة؟ فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين! إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه، وعلمنا فيم نـزل، و إنه سيكون بعـدنا أقـوام يقرأون القرآن ولا يـدرون فيم نزل، فيكون لهم فيه رأي، فإذا كان لهم فيه رأي اختلفوا، فإذا اختلفوا اقتتلوا. قال: فزجره عمر، وانتهره. فانصرف ابن عباس، ونظر عمر فيما قال، فعرفه، فأرسل إليه، فقال أعد عليَّ ما قلت، فأعاده عليه فعرف عمر قوله، وأعجبه»(٨٤).

وابن عباس المحيط بجسـامة مهمـة التفسير، وتعقيد طرقـه ودروبه، المدرك لعمق أسرار الوحي ومجاهيلـه، قسم موقف الناس من تفسير القـرآن الكريم إلى أربعـة أقسام، حيث «روى عبـد الـرزاق في تفسيره عن سفيان الثـوري عن ابن

عباس أنه قد قسم التفسير إلى أربعة أقسام: قسم تعرفه العرب في كلامها، وقسم لا يعذر أحد بجهالته، يقول: الحلال والحرام، وقسم يعلمه العلماء خاصة، وقسم لا يعلمه إلاّ الله، ومن أدعى علمه فهو كاذب»(٨٥).

والنتيجة، أن القرآن قد نزل فعلاً «بلسان عربي مبين»، ولكن ذلك لا يعني أن العرب كانوا يستوون في فهمه، ومعرفة غريبه، وبالتالي تفسيره وتأوّله، لقد كانوا في حاجة دائمة إلى السؤال عن معانيه وأسراره.

وابن قتيبة يقول: «العرب لا تستوي بالمعرفةبها في الغريب والمتشابه»(٨٦).

«الأدبي» عنصرا حاسما
في تفسير الوحي (التآخي في ساحة اللغة)

إن الناس، هكذا، لا بد أن تتفاوت مستويات فهمهم القرآن وتأويله، وذلك لاختلافهم في حيازة الشروط اللازمة لذلك، وهي شروط يقع جانب منها في الشرعي، ويقع الجانب الآخر في الأدبي بالتحديد.

إن مستوياتهم تلك تتفاوت ليس فقط لتفاوت قدراتهم في العلم بالشرعي، بحيث يغوصون، بالمستوى نفسه، في أسرار الوحي وأبعاده، ولكن أيضاً لاختلاف مدى إلمامهم ومعرفتهم «بأساليب الكلام»، وبالشعر، ولغة العرب، وعاداتهم. فهم ليسوا في ذلك سواء حتى الصحابة أنفسهم.

فمن كان منهم أكثر إلماماً بهذا، أو بعضه، كان أكثر معرفة، وأوسع فهماً، لمعاني القرآن، وغريب ألفاظه(٨٧).

وهذا هو بالتحديد الذي يظهر الموقع المتميز لابن عباس بين المفسرين الآخرين، والصحابة جميعا من حيث فهم القرآن والقدرة على تأويله.

فهو ذو موقع متميز في العلم بالشرعي.

وهو، في الوقت ذاته، على معرفة واسعة بـ«الأدبي»، وإدراك عميق لأساليب الكلام، والشعر، ولغة العرب.

فالجمع بين الثقافتين الجديدة والقديمة، إضافة إلى الموهبة والاستعداد الذاتي، كلها أمور أفاد منها ابن عباس أيما إفادة، بل إنها من أبرز الأمور التي انعكس من خلالها تحديد مدى قدرته الفائقة على التأويل.

فبقدر ما هو، إلى جانب الشروط الأخرى، عالم بالشعر وبلغة العرب بقدر ما برز في التفسيرو أدرك أسرار التنزيل.

وبعبارة أخرى، بقدر ما نرى إجادته في التفسير يمكننا أن نقيس، بيسر أكثر، إحاطته بالشعر، ولغة العرب، وأساليب الكلام.

إن «الأدبي»، يتحول إذن، عند ابن عباس إلى أحد العوامل الحاسمة في إنجازه العلمي.. أي التفسير، على طريقته بالذات، وحسب منهجه.

فالشعر يعينه على فهم الغريب، وهو يساعده على معرفة «أساليب الكلام» لأنه في ذؤابتها.

والشعر أيضاً يمكنه من الحوار مع التراكيب والصيغ لأنه نموذج متقدم من نماذجها.

وبمقتضى هذه المعالجة تظهر «حاجة» القرآن إلى التفسير وإلى التأويل، في كل زمان ومكان، أيام الصحابة أنفسهم وفي الأيام التي جاءت بعد ذلك، وإلى يومنا هذا، فهو الطريقة الوحيدة لتقريب كلام الله من الأفهام المتفاوتة، وهو الوسيلة الفريدة لكشف أسراره وخفاياه.

يوازي ذلك، ويسير معه بنفس الأهمية، «حاجة» التفسير نفسه إلى أدوات ضرورية من بينها معرفة اللغة وأساليب الكلام.. أي باختصار شديد في حالتنا هذه: معرفة «الأدبي» وفي مقدمة ذلك، حتماً، الشعر، فهو النموذج الأمثل للغة العرب وبلاغتهم وأساليب كلامهم.

لقاء القرآن والشعر عند ابن عباس

إن الشعر ـ بالتحديد ـ في هذه العملية المركبة (القرآن ـ التفسير ـ الأدبي)



يأخذ مكاناً فسيحاً في فضاء الثقافة الجديدة، فهو ضروري لها، بل إنها لا تستوي بدونه، لأنه جزء من ديناميتها، وعنصر مهم في آلية انتاجها، أو إعادة إنتاجها والحوار معها.

وإن أول من رسم خطوط هذه العملية المركبة وأقامها وجربها وأكدها هو ابن عباس رضي الله عنه، ولجوؤه إلى الشعر في شرح الغريب ما هو إلا صورة دقيقة من صور تآخي الأدبي والشرعي في إنجازه العلمي إذ استطاع أن يجسد ذلك التآخي من خلاله خير تجسيد.

لقد استطاع رضي الله عنه أن يحول القول بأن القرآن نزل «بلسان عربي مبين» إلى منهج واضح المعالم في تأويل الكتاب. وهذا المنهج يتضمن التقاء الوحي المعجز مع أفضل ما في اللغة من نموذج للفصاحة ـ (الشعر) أو هو يتضمن توثيق الصلة بين أعلى ما في قمة الثقافة العربية من فكر وبلاغة (القرآن) وبين الشعر الذي يمكن أن يساعد في فهم أسرار التنزيل، وفك مغاليقه. إن تلك المساعدة، هكذا، لا تقف عند حدود شرح الغريب بل إنها تذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، وهو القدرة على الحوار مع الصيغ والتراكيب والصور: «أساليب الكلام».

ابن عباس نفسه لا يفتأ يردد: «ما أرسل الله عز وجل من نبي إلاّ بلسان قومه»[٨٨]، ولكنه لم يجعل من «عربية» القرآن مبرراً لعدم العناية بالتفسير والتأويل، بحجة أن العرب أحرى بفهمه فهو إنما نزل بلغتهم، بل على العكس فقد جعل من ذلك دافعاً إلى الانقطاع للتفسير والإخلاص له، مستمداً من التأكيدات القرآنية نفسها على «عربية» القرآن ما يشجعه على الاستناد إلى «الأدبي»، أو لغة العرب، وأساليب كلامهم، جاعلاً الشعر، في كل هذا، مصدراً حاسماً من مصادره.

حدث سعيد بن جبير ويوسف بن مهران: «أن ابن عباس كان يسأل عن

القرآن كثيراً فيقول هو كذا وكذا أما سمعتم الشاعر يقول كذا وكذا»(٨٩).

وعن عبد الله بن عبد الله بن عتبة، عن ابن عباس: «أنه كان يسأل عن القرآن فينشد فيه الشعر»(٩٠).

وعن عكرمة أن ابن عباس قال: «إذا سئلتم عن شيء من غريب القرآن فالتمسوه في الشعر»(٩١).

لقد التقى القرآن بالشعر على يد ابن عباس كما لم يحدث لذلك مثيلٌ على يد غيره من معاصريه. فهو لم يلتفت إلى مُناهضي مشروعه هذا، كما سيأتي. كما أنه لم ير في لقاء القرآن بالشعر، ضمن المباح والمتاح، أي حرج على الرغم من المزاج العام الذي قد يوحي ببعض التجهم تجاه الشعراء وإنتاجهم.

بل لقد صار من الذائع عند اللغويين أن ابن عباس لا يشرح شيئاً من الغريب إلا بإنشاد شيء من الشعر عليه(٩٢). وقد أورد المبرد حكاية عن أبي عبيدة تقول: إنه «مما سأله ـ أي نافع ـ عنه: «الم ذلك الكتاب» فقال ابن عباس: تأويله: هذا القرآن هكذا جاء. قال: أبو عبيدة: ولا احفظ عليه شاهداً عن ابن عباس، وأنا أحسبه لم يقبله إلا بشاهد»(٩٣).

هذا هو موقع الشعر من منهج ابن عباس في التفسير، وهذا هو موقع الشعر أيضاً من مشروع التآخي بين الأدبي والشرعي في الوجه الجديد لثقافة العرب بعد الإسلام.

وصحيح أن الشعر كان أسهل للحفظ من النثر، فهو أكثر علوقاً بالذاكرة، وبالتالي فهو أكثر المحفوظ عند العرب(٩٤)، ولكن ليس لهذا السبب وحده كان يلجأ ابن عباس إلى الشعر. لقد كان يلجأ إلى الشعر، ويعول عليه، لما يتمكن منه من إمكانات ذاتية محضة، فهو الشاهد الأول على بلاغة العرب وفصاحتهم. وهو النموذج الأمثل لها، وهو ـ غير القرآن ـ مصدر لغتهم

ووعاؤها القديم.

إن ابن عباس لم يخف أبدا، اعتداده بالشعر وانحيازه إليه من حيث هو فن وأبداع وتعبير، ظهر ذلك في ممارساته العلمية، وفي إنتاجه الخاص، وفي معرفته بـ «أساليب الكلام»، وفي قدراته البلاغية المشهودة.

قال مسروق: «إذا رأيت ابن عباس قلت: أجمل الناس، فإذا نطق قلت أفصح الناس»(٩٥).

وقال الجاحظ(٩٦)، عن فصاحته وبلاغته: «ومن الخطباء الذين لا يضاهون ولا يجارون عبد الله بن عباس».

وقالوا: «خطبنا بمكة ـ وعثمان رضي الله عنه محاصر ـ خطبة لو شهدتها ا لترك والديلم لأسلمتا»(٩٧).

وقال الحسن عن ابن عباس: «كان والله مِثَّجاً يسيل غَرْبا» ثم يعرف الجاحظ المثجّ بالسائل الكثير وهو من الثجاج، ويقول: الغرب هاهنا: الدوَّام(٩٨).

وفي «الحلية» أن عمر بن الخطاب كان يقول عنه: «كان مثجة نَجَداً(٩٩)، غربًا»(١٠٠).

وحين ندرك المعنى الصحيح لأن يصبح ذائعاً عند اللغويين أن ابن عباس لا يشرح شيئاً من الغريب إلا بإنشاد شيء من الشعر عليه، نستطيع أن ندرك الأبعاد الحقيقية للمدى الذي بلغته إحاطة ابن عباس بتراث العرب الشعري، ونستطيع بالتالي أن نتصور الحجم المناسب لأهمية مشروعه في زجّ «الأدبي» على «الشرعي»، وفي تعزيز فرص المؤاخاة بينهما، وفي بلورة علاقتهما المتفاعلة المثمرة وتطويرها، وهي علاقة لا تخدش «الشرعي» بل تخدمه، ولا تضعف من «الأدبي» بل تدعمه وتعيده إلى مكانه الذي يليق به.

إننا نستطيع أن نفهم مبررات انتشار تلك السمعة عن ابن عباس بين

اللغويين عندما نتابع بدقة ما قيل عنه رضي الله عنه، وما روي من أخباره، حول مسيرته الطويلة في التأويل، حيث كان الشعر، في تلك المسيرة، كما قلنا أعلاه، أحد مصادره الرئيسة.

ولعل من أبرز ما يرد في أخبار ابن عباس مدعماً لهذه الفكرة، وشاهداً قوياً من شواهدها قصته المشهورة مع نافع بن الأزرق(١٠١)، وهي قصة سؤالات يوجهها نافع ليجيب عنها ابن عباس، ماراً على «نحو مائتين وخمسين موضعاً من الذكر الحكيم»(١٠٢)، دون أن يخل بمنهجه المعروف، وهو الاستناد إلى الشعر في شرح الغريب وتفسيره.

ولا شك أن لتلك السؤالات أهميتها بالنسبة إلى الأدبي ومركزه، والمكانة التي يمكن أن يتبوأها في فضاء الثقافة العربية في صورتها الجديدة، كما أن لتلك السؤالات قيمتها العلمية والتاريخية بالنسبة إلى تجربة ابن عباس. فهي النموذج الأوضح والأمثل لتلك التجربة وهي تظهر، إلى حد ما، أوجها من المضاعفات التي مرت بها التجربة، واستطاعت أن تتجاوزها، فهي لم تعرقلها أو تقف في طريقها.

لقد أخرج بعض تلك السؤالات ابن الأنباري في «الوقف والابتداء»(١٠٣)، وأخرج بعضها الآخر الطبراني في معجمه الكبير(١٠٤)، وكذلك السيوطي في «الإتقان»(١٠٥)، والمبرد في «الكامل»(١٠٦)، والهيثمي في «مجمع الزوائد ومنبع الفوائد(١٠٧)». كما حقق مخطوطة عنها(١٠٨)، د. إبراهيم السامرائي، ونشرها في كتاب تحت عنوان «سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبد الله بن عباس»(١٠٩)، وأجرت دراسة حولها د. عائشةعبد الرحمن(١١٠)، وألحقها محمد فؤاد عبد الباقي في آخر «معجم غريب القرآن»(١١١). وتعرض لها أبوتراب الظاهري في كتابه «شواهد القرآن»(١١٢).

وليس من الضروري أن نوردها هنا، فهي، لكثرتها وتعددها، ستستغرقنا طويلاً، كما أننا لن نفعل بذكرها في هذا المقام أكثر من تكرارها وإعادة ما سبقنا إليه غيرنا، ولعل من الخير أن نحيل من يريد الاطلاع عليها، أو على نماذج منها، إلى مظانها أو مصادرها الأصلية، وقد أشرنا إلى معظمها أعلاه.

وستظل إجابات ابن عباس على تلك السؤالات أول تجربة تطبيقية منهجية في الثقافة العربية للقاء الأدبي بالشرعي، وتعاونهما المثمر، وهي في الوقت نفسه، التجاوب الطبعي مع ضرورات فهم الوحي الفهم الصحيح، ابتداء من تلمس معاني الغريب وانتهاء بمعرفة «أساليب الكلام»، إذ تصبح الإحاطة بـ«الأدبي» متطلباً من متطلبات إدراك أبعاد الشرعي، وشرطاً من شروطه كما ألمحنا قبل قليل.

فلقاؤهما أو تآخيهما، هكذا، ضرورة لا محيد عنها، وهي ضرورة تفرضها طبيعة بنية الشرعي نفسه، ومكوناته، وأدواته. فلا ننسى أن الوحي كان إعجازاً «أدبياً» بلاغيا في ذاته كما سنأتي على ذلك بعد قليل.

الخصومة والتحفظات:

لقد وجدت تجربة ابن عباس هذه رواجاً بين من أدركوا ما أدركه من الإيجابيات العلمية للتآخي بين الأدبي والشرعي ممثلة، هنا، في أول شكل من أشكالها التطبيقية وهو لقاء القرآن بالشعر ضمن المباح والمتاح: شرح الغريب والمساعدة في «معرفةأساليب الكلام». ولكن الأمر لم يخل من جدل، ففي حين كان هناك من يؤيد تلك التجربة ويجيز الاستشهاد بالشعر في التأويل(١١٣)، كان هناك بالمقابل من لا يرى ذلك.

لقد واجه ابن عباس نفسه شيئاً من هذه «الخصومة» الفكرية في حياته فهناك فريق من الصحابة كانوا يشعرون بشيء من التحرج في التأويل، ومثلهم فريق من التابعين، إذ كانوا يحجمون عن القول في كلام الله بالرأي(١١٤)، أو تفسيره

بالشعر، «تأدباً» أو خوف الوقوع فيها لم يكن القرآن يقصد إليه»[١١٥]، ولا شك أن «تأدباً» هذه تعيد إلى الذاكرة مسألة المواجهة الأولى التي نشأت بين القرآن والشعر أثناء التحدي الإعجازي، أو جراء «تنزيه» القرآن نفسه عن أن يكون شعراً، و«تبرئة» الرسول ﷺ من أن يكون شاعرا. كما تعيد إلى الذاكرة أيضاً مسألة وصف من اتبع الشعر أو الشعراء بالغواية (عدا شعر الدعوة وعدا الشعراء المؤمنين). وكلها مسائل عانى منها الشعر العربي والشعراء فيما بعد، ولسنين عديدة. وهي وحدها كان بإمكانها فيما يبدو أن تنفي، على الأقل في بدايات الإسلام، أي احتمال للتقارب بين القرآن والشعر، حتى لو كان ذلك من أجل غايات علمية تفيد القرآن والشعر على حد سواء، كما أثبت ذلك ابن عباس نفسه في تجربته.

ففي الحين الذي كان فيه فريق من الصحابة رضي الله عنهم يصادر، حرجاً أو «تأدباً»، كل ما يمكن أن يوحي بالجمع بين القرآن والشعر أو الأدبي والشرعي أو يؤدي إليه، كان ابن عباس يمضي في طريقه مهيئاً كل ما ينبغي من فرص لتحقيق مشروعه الذي يرتكز على تآخي الأدبي والشرعي، ذلك التآخي الذي من أبرز وجوهه لقاء القرآن بالشعر على ساحة المشترك المباح بينهما وهو اللغة، أو بالتحديد غريبها.

لقد ظهر بين الصحابة في صدر الإسلام فريقان: فريق متحرج من اللجوء إلى الشعر في شرح الغريب ومن هؤلاء عبد الله بن عمر، فقد كان «يأخذ على ابن عباس تفسير القرآن بالشعر». والفريق الثاني: الذين لم يتحرجوا، وفسروا القرآن حسبما فهموا من الرسول، أو حسب فهمهم الخاص ومن خلال معرفتهم بـ «أساليب الكلام» مقارنة بالشعر العربي وكلام العرب، ومن هؤلاء علي بن أبي طالب، وعبد الله بن عباس ومن أخذ عنهما.

وقد وقف ابن عباس على رأس المفسرين الذين اتخذوا من شعر العرب وسيلة

إلى كشف معاني القرآن، وكان علي بن أبي طالب يثني على ابن عباس ويقول: «كأنما كان ينظر إلى الغيب من ستر رقيق»، ومن هؤلاء أيضا ابن مسعود، وأُبي ابن كعب وغيرهما وتبعهم الحسن البصري، وسعيد بن جبير ومجاهد وعكرمة وقتادة والسدس وغيرهم»(١١٦).

إن ما يتضح هنا، هو أن فيما كان يقوم به ابن عباس «اجتراء»(١١٧)، على السائد، وتجاوزاً للمألوف. فهو إنما يضع نفسه في المنطقة «الحرجة»، فكيف يعقد هذا اللقاء بين الشعر والقرآن؟ إنها منطقة قد تفضي إلى ما لم يقصد إليه التنزيل.

إن عقد اللقاء بين القرآن والشعر غير ممكن، الآن على الأقل، لأن «المواجهة» بينهما ما تزال طرية، ساخنة، أما ما لم «يقصد إليه» القرآن فهذا هو موضع الحذر الشديد من الأمناء على الدعوة وعلى الإسلام.

وقد قال أبو بكر الصديق حين سئل عن قوله تعالى: «وفاكهة وأبّا»(١١٨). أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني إن أنا قلت في كتاب الله ما لا أعلم، وفي ذلك رواية عن عمر بن الخطاب أيضاً وأخرجها أبو عبيد في الفضائل(١١٩).

وفي كل الأحوال فإن من الصعب أن يوصف هذا الحذر بغير ما هو أهل له، وهو أنه، حسب منطق الأشياء، موقف ضروري لا بد منه لحفظ توازن المعرفة الجديدة، أمام الاتجاه المقابل، الذي يبدو أكثر مرونة، والذي يقف على رأسه ابن عباس.

ولنا أن نتصور حجم المواجهة الفكرية بين هذين الاتجاهين: الاتجاه الذي يأخذ به ابن عباس، والاتجاه الذي يظهر فيه اسم «أورع الناس» عبد الله بن عمر. ولربما أن ابن عمر بالذات كان يوصف بالورع الشديد لأمور كثيرة منها، تحديداً حذره وتشدده فيما يتعلق بعلمه بالشرعي. والفترة التي وجد فيها ابن



عمر (فترة التأسيس) كان مزاجها العام يميل حتماً إلى أطروحات تتصف بالحذر والشدة حماية للبناء الذي يصعد. وقد يظهر ذلك المزاج الحذر مثلاً في لقاء نافع ابن الأزرق بابن عباس نفسه وهو يفسِّر القرآن مستعينا بالشعر إذ قال لصاحبه نجدة بن عريم: «قم بنا إلى هذا الذي يجترىء على تفسير القرآن وللفتيا بما لا علم له به»[١٢٠].

ولكن ابن عباس، على الرغم من كل شيء، كان يمضي في مشروعه، مفيداً من موقفي عمر وعلي حتماً، ومفيداً أيضا من منزلته من بيت النبوة، ومفيداً أخيراً من تفوقه الشديد في علمه بالشرعي. فكل هذه الأشياء كانت تعطيه القوة والتصميم والاستمرار، كما أنها تعطي أقواله وأفكاره شرعية خاصة مميزة تمنحها الثقل اللازم، والأهمية الضرورية، حتى وإن أثارت بعض الخلاف.

لابد أن نتصور بأن الخلاف بين ابن عباس والذين كانوا يرون غير ما يرى لم يكن خلافاً يسيراً أو سهلاً، بالنظر إلى موضوعه، وبالنظر إلى شخوصه، وبالنظر إلى غايته، فالموضوع هو القرآن، والشخوص هم كبار الصحابة في كامل مسؤولياتهم الدينية والعلمية، أما الغاية التي يريد أن يصل إليها الجميع فهي تأويل النص القرآني، وهي أهم ما كا ن يواجه ذلك الجيل من مسؤولية يترتب عليها الكثير فيما يتعلق بمستقبل الإسلام أو الدين الجديد.

إن قوة ابن عباس لا تظهر فقط في كونه قد ضمن النجاح لمشروعه، ولكنها تظهر أيضاً في أنه استطاع أن يقف بثبات أمام من اختلفوا معه وهم مَنْ هم في موقعهم بين الصحابة، وفي مكانتهم من الإسلام والعلم به.

ويبدو أن ذلك الخلاف ظل مستمراً بين المتحرجين والمجيزين إلى ما بعد عهد الصحابة. فتجربة ابن عباس لم تسلم ـ كما يظهر ـ من الانتقاد المستمر، أو على الأقل إثارة الأسئلة.

فحين نصل إلى القرن الثالث الهجري نرى أن هناك مجموعة من الفقهاء

«الورعين»(١٢٢)، ويصور ذلك ابن الأنبـاري حين يقول: «وإنما دعانـا إلى ذكر هذا جماعة لا علم لهم بحـديث رسول الله ﷺ ولا معرفة لهم بلغـة العرب انكروا على النحويين احتجاجهم على القرآن بـالشعر، وقالوا: إذا فعلتم ذلك جعلتم الشعر أصلاً للقرآن(١٢٣). وقالوا أيضا: كيف يجوز أن يحتـج بالشعر على القرآن وقد قـال الله تعالى: «والشعـراء يتبعهم الغاوون» وقـال النبي ﷺ: «لئن يمتلىء جوف أحدكم قيحاً حتى يريه خير من أن يمتلىء شعراً»(١٢٤).

وهي عودة أخرى إلى نفي إمكانيـة التقارب أو الالتقاء بين الشعر والقرآن، أو بين كلام الله والكلام الموصوف من اتبعه أو اتبع منشئيه بالغواية.

كما أن «أصليّة» الشعـر في هذا المنهج قد تعيـد إلى الأذهان ـ في نظـر هؤلاء ـ اتهام قريش للنبي ﷺ بأنـه شاعر، و«ظنهم» بأن القـرآن نفسه ما هـو إلاّ صيغة من صيغ الشعر.

ولهذا فإن ابن الأنباري يعلق على رأيهم حول جعل الشعر إصلاً للقرآن قائلا: «وليس الأمر كما زعموه من أنا جعلنا الشعر أصلاً للقرآن، بل أردنا تبيين الحرف الغريب من القرآن بـالشعر الذي هو من لغته، لأن الله تعالى قـال: «إنا جعلناه قرآناً عربياً» وقال: «بلسان عربي مبين»(١٢٥).

ففي مواجهة الاحتجـاج على المشروع برمته، ومحاولة نفيـه من أساسه، لم يجد ابن الأنباري غير أن يحصره مبسطـاً في الغاية التي ذكر، ملتجئـا إلى القرآن نفسه الذي يـؤكد انتماءه إلى اللسـان العربي في أكثر من آيـة، وما الشعـر إلا كذلك، فالمشترك هنا هو اللغة وليس أكثر.

إن روح «المواجهـة» القـديمة بين القـرآن والشعـر، من حيث وحـدة الأصل (كلام الله وكلام البشر)، لم تخفت، تماما في أذهان بعض المتأخرين، إذ مازلنا لا نعدم الإشارة إليها حتى في القرن الثالث الهجري: فإلى جانب الخط الذي لايزال

يرى بقاء واستمرار مبررات تلك المواجهة ومسوغاتها، كان هناك في الثقافة العربية ـ التي تشهد نموها المطرد المتتابع أفقيا ورأسياً ـ خط مواز آخر يرى، بعد ثبات الدعوة على قواعدها الراسخة، انتفاء الحاجة إلى التعويل على تلك المبررات والمسوغات.

ولا ريب أن الخط الأول كان يقف في مقدمته ــ كما لاحظنا ــ بعض الفقهاء «الورعين» أو «المتورعين» مستلمين الراية من الأجيال التي سبقت، والتي تمتد إلى عبد الله بن عمر أما الخط الثاني فيقف فيه آخرون من العلماء، وبينهم كثير من اللغويين والنحاة(١٢٦)، حيث إن هؤلاء (بالذات) قد لمسوا أكثر من غيرهم في نتائج بحوثهم وتجاربهم الثراء الممكن للثقافة العربية، والحضارة الإسلامية بشكل عام جراء تدعيم تآخي الشرعي والأدبي أو التقاء القرآن بالشعر وتقاربهما وتفاعلهما ضمن المباح والمتاح. وأصحاب هذا الخط استلموا الراية، بدورهم، من الأجيال التي مضت، والتي تمتد إلى ابن عباس نفسه، وإلى تجربته التي كانت تحوم ـ كما يرى المتحرجون ـ حول المنطقة «الحرجة»، وكانت تعيد الوهج إلى «القديم» الذي«مضى».

و«مضى» هنا، وضمن الإطار الواضح لهذه النظرة، لا تعني سوى «القطيعة» الكاملة مع سبق الإسلام، حتى ولو لم يناقضه أو يناهض أو يتعارض معه.

إن الطريق التي شقها ابن عباس «المجترئ» لم تكن إذن طريقاً بعيدة عن «الخصومة» والنقد، وهذا يضيف إلى جرأة التجربة وريادتها وحيويتها وفعاليتها وثرائها قيمة أخرى هي التقابل مع الضد، مما يمنح المشروع نفسه قوة في الصمود، وطموحاً إلى إثبات الجدوى والوجود، كمايفضي به، في الوقت نفسه، إلى نقاء في النتائج، اتقاء للنقدو احترازاً من المآخذ.

وقد لاحظنا سابقاً أن مما أفاد ابن عباس في المضي في مشروعه، فضلاً عن مقدار علمه ومصداقية رأيه، وجودرجال من كبار الصحابة في صفِّه، وقد كان

في مقدمة هؤلاء عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما، ولعل نجاح المشروع ـ فيما بعد ـ هو الذي دفع بـ«أورع الناس» عبد الله بن عمر إلى أن لا يخفي اعتداده بإنجاز ابن عباس العلمي لا سيما في مجال التأويل، مما يمكن أن يفهم منه تراجعاً عن موقف صلب قديم كان ينفي مشروع ابن عباس ويصادره، فلقد قال عبد الله بن عمر: «لقد كنت أقول: ما يعجبني جرأة ابن عباس على تفسير القرآن، فالآن علمت أنه قد أوتي علمًا»(١٢٧).

الإعجاز
من «المواجهة» إلى التفاهم
(التآخي في ساحة البلاغة)

القرآن، في حقيقة الأمر، ليس مجرد «كلام» في العربية، بل إنه، فوق ذلك، إعجاز فيها.

أي إن ذلك «الإعجاز» أصل في «قرآنية» القرآن، فهو أحد أدلة وحيه ونزوله من عند الله. كما أنه تأكيد لـ«مرجعية» القرآن في لغة العرب.

فالقرآن لم ينزل «بلسان عربي مبين» فحسب، بل إن اللغة العربية، أبعد من ذلك، أصل في القرآن نفسه. فهي الأخرى، على هذا، جزء أصيل من قرآنيته لأن القرآن في غير العربية ليس قرآناً بل تفسيراً للقرآن.

«**وإن** كان كذلك فلا وجه لقول من يجيز القراءة في الصلاة بالفارسية، لأنها ترجمة غير معجزة، وإذا جاز ذلك لجازت الصلاة بكتب التفسير، وهذا لا يقول به أحد» كما يقول أبو عبيدة(١٢٨).

مثل هذا الارتباط الوثيق بين لغة العرب والقرآن لابد أن يضع العلماء ـ كما حدث مع الصحابي الجليل ابن عباس ـ أمام مسؤولية دينية وحضارية ضخمة، وهي العناية باللغة، والحفاظ على تراثها، وإعطاؤه الاعتبار الذي يليق به. لأن

ذلك التراث، في حقيقته وواقعه، لن يساعد فقط على فهم القرآن، بل إنه ـ فوق ذلك ـ هو الذي على محكّه سيتبدى «الإعجاز» ويتضح، فبدونه ستصعب عملية الفهم كما مر بنا. وبدونه أيضًا لن تظهر حقيقة «الإعجاز» وقيمته كما نقول هنا.

فمهما كانت ظروف «المواجهة» التي نشأت بين الشرعي والأدبي، أو القرآن والشعر، حين الإعجاز وإعلان التحدي للبلاغة العربية والبلغاء العرب إلاّ أن «التفاهم» والتعاون والالتقاء بينهما كلها أمور كانت ضرورية، فيما بعد، لاسيما من أجل خدمة الشرعي نفسه، وبالتحديد من أجل اختبار الإعجاز وإظهاره ودعمه وتأكيده.

إننا حين نتحدث عن بلاغة العرب وفصاحتهم فإن أول ما يتبادر إلى الذهن التكريس على «الشعر» بالذات، لأنه لم يكن للعرب من شكل قولي آخر غيره يستطيع أن يتقدم عليه أو أن يجسد فعلاً ما كان يتباهي به هؤلاء من قوة في الفصاحة وتفوق في البلاغة. إن الأشكال القولية الأخرى (الخطابة والأمثال) تأتي دون الشعر في هذه المسألة. فبما أن التحدي البلاغي في القرآن، كان موجهًا إلى البلاغة العربية أو إلى البلغاء العرب، فهو بمعنى ما موجه إلى الأدبي، أو إلى الشعر ذاته، وإلى منشئيه. فالشعر لم يكن مجرد جزء من تلك البلاغة، بل إنه هو الذي يقف على رأسها، والشعراء لم يكونوا فقط قسمًا من أولئك البلغاء، ولكنهم هم الذين يقفون دائمًا في الصف الأول بينهم.

إن القرآن حين يتحدى العرب في بلاغتهم وفصاحتهم فإن هذا يعني، بطريق ما، أن الشعر أيضًا معنيٌّ بهذا التحدي، وكذلك الشعراء.

هذه المواجهة الأولى بين «الأدبي» و«الشرعي» أو بين القرآن الكريم والشعر على الرغم مما تبدو عليه من «تصادمية» عززتها في بداية البعثة فكرة اتهام الرسول ﷺ بـ «الشاعرية» ورمي القرآن الكريم نفسه بـ «الشعر»، كان لابد لها أن

تتحول فيما بعد ـ بفضل ابن عباس ومن جاء بعده ممن ساروا على نهجه ـ إلى مستوى من «التواشج» المستند إلى قيم علمية صحيحة ومفيدة.

لعل ذلك التحدي قد أفرغ من شحنة المواجهة منذ أن سلَّم العرب، ببلغائهم وفصحائهم، بـ «إعجاز القرآن»، ومنذ أن أدركوا أن لا أحد من البشر يستطيع أن يأتي بسورة من مثله. فكان لابد إذن لتلك المواجهة «التصادمية» أن تنتقل إلى مستوى آخر سيكون له ما يليق به من ايجابية، ونعني أن يكون البليغ من كلام العرب محكًا للاعجاز نفسه، واختبارًا له، وتأكيدًا عليه (الإقرار بالإعجاز ـ التفاهم ـ التعاون).

إن العلماء الأقدمين قد عبروا بوضوح عن فكرة أن ادراك أسرار الإعجاز لا يتاح للإنسان إلا بمقدار ما يتقن من (الأدبي) الشعر والخطابة والكتابة(١٢٩): كما أشاروا، بمعنى ما، إلى أن هدف التحدّي هو في الدرجة الأولى البلغاء والفصحاء (وفي مقدمتهم، تلقائيا وضمنيّا، الشعراء) يقول الباقلاني(١٣٠): «وقد علمنا تفاوت الناس في إدراكه (أي القرآن) ومعرفة أوجه دلالته، لأن الأعجمي لا يعلم أنه معجز إلا بأن يعلم عجز العرب عنه، وهو يحتاج في معرفة ذلك إلى أمور لا يحتاج إليها من كان من أهل صنعة الفصاحة (الأدبي)، فإذا عرف عجز أهل الصنعة حل محلهم، وجرى مجراهم في توجه الحجة إليه، وكذلك لا يعرف المتوسط من أهل اللسان من هذا الشأن ما يعرفه العالي في هذه الصنعة».

إن الأعجمي لا يستطيع أن يدرك بنفسه إعجاز القرآن (البلاغي) لأنه لا صلة له أصلاً باللغة التي نزل فيها الكتاب. والعربي نفسه لا يستطيع أن يدرك من ذلك شيئًا إلا بقدر ما هو عليه من حس وتذوق ومعرفة ببلاغة العرب المتمثلة ـ بالدرجة الأولى ـ في فنون كلامها (الأدبي)، ويأتي في مقدمة ذلك الشعر. فالمتوسط من أهل اللسان لا يدرك من قوة إعجاز القرآن ما يدركه

الفحل الخبير بدرجات البلاغة وأسرار البيان. وكلما ارتقى الإنسان في درجات إحاطته بأساليب العرب ارتقى بالمقابل في اكتشاف قوة الإعجاز في كلام الله سبحانه وتعالى. فشرط سبر الغور الحقيقي للإعجاز هو معرفة قيم الإبداع الصميمية في اللغة، فلا يكفي أن يكون الإنسان عربيًا كي يكتشف كل ما في القرآن من إعجاز.

إننا لنحسب أن المبدعين (والشعراء في أولهم) هم أولى الناس بالكلمة الأخيرة في هذا الشأن، فهم إما قادرون على أن يأتوا بمثله وهذا لم يحدث ولن يحدث، أو أنهم غير قادرين وهذا ما حدث. ثم يأتي بعد ذلك المتذوقون القادرون على قياس قيم البلاغة والإبداع. فمادام كلام العرب (الأدبي) على درجات في سلم البلاغة، وحلاوة البيان، فإن تفوق القرآن يجيء بقياسه على تلك الدرجات أو بمقارنته بالسائد الممتاز. وحين يعجز عن الإتيان بمثله جميع العرب، ومنهم البلغاء، فهذا أقصى ما يمكن أن يصل إليه التحدي من غاية، ولكن لكي توضع اليد على تفاصيل ذلك الإعجاز وتراكيبه فلابد من تفتيت الإبداع البشري الراقي، من كلام العرب، إلى عناصره الأولى، لمقارنة مكامن القوة في كلام الله بمواطن الضعف، أو المواطن الأقل قوة، في كلام البشر. وبعبارة أقرب وأبسط: لإظهار مدى الإعجاز في الآيات الكريمة نحن مسوقون إلى فحصها على ضوء قواعد الكلام البليغ وقيمه، ونحن مدفوعون إلى مقارنتها بأرقى ما عرف أهل اللغة من درجات الكلام، أو مستويات التعبير. وهذا ما حدث بالفعل في محاولات التصنيف في البلاغة وكتب الإعجاز. فتلك التصانيف وتلك الكتب إنما كان الدافع الأول إليها، كما يعلن غالبًا أصحابها، تأكيد إعجاز القرآن، ثم يجيء بعد ذلك الدافع الثاني، وهو غرض التقعيد للبليغ من الكلام عمومًا، وقد ظل الشاهد دائماً في كل هذه المسائل هو إما من القرآن أو من كلام العرب البليغ (الأدبي ويأتي في مقدمة ذلك الشعر)، أي من كلام الله المعجز في بلاغته أو من كلام العرب في أرقى فنونه ومثالاته.

وهكذا يلتقي الشرعي والأدبي (القرآن والشعر) مرة أخرى ولكن في ساحة غير ساحة اللغة والغريب، إنها ساحة البلاغة والبيان والإعجاز والتحدي.

وهكذا يصبح هذا اللقاء ضروريًا ومهمًا ومفيدًا، لأنه الطريق الأقرب والأمثل لإظهار الإعجاز والتأكيد عليه تأكيدًا علميًا ومنهجيًا، مدعومًا بالمثال والدليل، ومرتكزًا على المقارنة والاستنباط.

وبهذا يكون الأدبي في هذا اللقاء الجديد هو المحك الأول للإعجاز وهو الدليل عليه، تمامًا كما كان اللقاء الأول (على مستوى اللغة) محكًا لعربية القرآن وشرح غريبه.

خاتمة :

إن ابن عباس هكذا، رائدًا وصاحب مبادرة، لم يقصر الحوار، في مستوى ما، بينه، هو نفسه، والقرآن فقط، لكنه جعله يمتد بين «ما مضى» و«ما نزل» مباشرة.

إن الانتقال إلى هذا المستوى من التفكير في التواشج بين «ما مضى» و«ما نزل» له إيجابية أخرى واضحة، وهي التعزيز الدائم لامتداد القرآن إلى خارج الفضاء الديني أو التشريعي، بحيث يطال ثقافة الناس في مختلف مظاهرها ووسائلها وصورها وأشكالها. فهو «مرجعية» أولى في البلاغة، كما هو «مرجعية» أولى أيضًا في اللغة، وبالتالي فهو، على هذا النحو، لابد أن يلتقي، ضمن الإطار المباح، مع الإنجاز البشري في مجالات اللغة والبلاغة ذاتها، فيتحول ذلك الالتقاء إلى تفاعل مثمر لا تقف تأثيراته عند مستوى اللغة من ناحية «معجمية»، أو من حيث هي وعاء وشكل، ولكن تذهب إلى مستواها الأبعد من حيث هي «فكر» وشفافية، وتسامٍ في «التعبير» وتنامٍ في الإبداع، من داخله وفي صميمه.

إن الارتباط الوثيق بين لغة العرب وكلام الله هو، إذن، مشيئة إلهية، وكان لابد من تطوير هذا الارتباط، واستثمار ه الاستثمار الصحيح.

فتآخي «الشرعي» و«الأدبي» عند ابن عباس وفي تجربتـه، هو الآخر، أصل في الثقافة العربية بل الحضارة الإسلامية برمتها.

إن ابن عبـاس لم يكن فقط الأكثـر تـوفيقًـا بين معـاصريـه في إدراك الأبعـاد الحقيقية لهذا الارتباط بين اللغـة العربية والقرآن، أو بين تـراث العرب وكلام الله سبحانه وتعـالى، لكنه كان، فوق ذلك، الأجرأ في تطويـره، وتطبيقه في إنجازه العلمي.

وهكذا ظلت الثقافـة العربية، منذ ابن عبـاس، تمشي على ساقين متوازيتين وليست واحدة: «الشرعـي» و«الأدبي». ولسنا ندري كيف كـان من الممكن أن يصير إليه مستقبل هـذا الأخير بدون تجربة ابن عباس. وبـدون خطوته الأولى، في مواجهـة التجهُّم الذي كان يبديـه «المتحرجون» إزاءهـا وإنها لا شك، تجربة أعطت للشعر خصوصًـا قيمة كان قد أصـابها بعض الاهتزاز أو الارتباك، حين ظهور الإسلام: حرجًا من دعوى التماثل بين الوحي والشعر.

أو نتيجة الإهمال الـذي تعرض له الشعـر نظرًا لانشغـال العرب عنه بـالقرآن والفتوحات(١٣١).

إن الشعـر إضـافـة إلى كل ذلك لم يستطـع، فيما يبـدو، أن ينعتق من صفـة «الغـوايـة» التي التصقت بمن «يتبعـه»، أو يتبع منشئيـه، بمقتضى مـا ورد في القـرآن الكـريم نفسـه: «والشعـراء يتبعهم الغـاوون»(١٣٢). حتى وإن كـان المقصـود هنـا، حسب بعض الآراء، الشعراء المشركين في مكـة، إلا أن الأمـر لم يكن ليخلو من نَفَسٍ ساخن يطال الشعر كله حسب آراء أخرى.

إن الأدبي، بمعنى أشمل، هـو النتاج الجماعي لثقـافـة ماثلـة، قائمـة، لها «ماضٍ»، ولها «حـاضر» متصل بذلك الماضي، والإسـلام في واقع الأمر لم يقطع جميع صلاتـه بالجاهلية، فقـد أبقى على العديـد من مظاهرهـا، وقيمها التي لا

تناقضه أو تتعارض معه، ومن ذلك الموروث الأدبي وفي مقدمته الشعر، الذي ظل المرشح الوحيد القادر على أن يعكس حقيقة الوجدان العربي، وما يعتلج فيه من رؤى ومواقف وتطلعات، وما ذلك إلاّ لأنه ظل الشكل التعبيري الأمثل والمتسيِّد على كل ما سواه من ألوان التعبير الأخرى التي عرفها العرب، وهي قليلة.

وإن غاية «الإعجاز» لم تكن بحال مصادرة الآخر. كما أن أبعاد التجهم ومبرراته المرحلية لم تكن نفيًا كاملاً، أو إلغاء مطلقًا للأدبي ومحاربته والقضاء عليه. إن من مصلحة «الإعجاز» أن لا يُصادر الشعر أو يضعف، فهو أبرز محكات الإعجاز ـ كما مر بنا ـ، وهو النموذج الأمثل للبلاغة العربية في الإنتاج البشري، كما أن موقف الإنكار ليس له إلاّ أن يقف عند حدود منع الخلط بين التنزيل والشعر. . أو بين كلام الله المعجز وما هو دون ذلك. . أو بين الـ «ما مضى» والـ «ما نزل». . دفعًا لمحاولات الطعن في مسألة الوحي برمتها.

إن مشروع ابن عباس هذا، بمعنى ما، وفي نتائجه النهائية، أدى لا شك، إلى حفظ القرآن وصيانته، فظل متدارسًا مفهومًا في بلاده التي نزل بلسان أهلها وفي غير بلاده، لاسيما حين ابتعدت به الشقة عن الحجاز وقلب الجزيرة في العراق وفارس والشام وغيرها من الأمصار الإسلامية الجديدة. كما أنه، في الوقت نفسه، حفظ العربية[١٣٣] لاسيما بعد الامتداد الكبير الذي عرفه الفتح الإسلامي، بحيث اتسعت آفاق الامبراطورية الجديدة، فاختلط العرب بغيرهم من الأعاجم، الذين أقبلوا بدورهم على الإسلام، وعلى كتابه، وعلى لغته، مما كان له حتماً إيجابيات كبيرة من حيث تعدد موارد الحضارة الفكرية، والنهضة الثقافية عند العرب، ولكن ذلك، بالمقابل، لم يخل من سلبيات كانت تنذر بأشد الأخطار، لا سيما فيما يتعلق بوضع اللغة العربية، وبمستقبلها، وما تتعرض له من انتهاكات، واختراقات أعجمية، وتبذُّل.

لقد تعززت أكثر فأكثر، منذ ذاك، الحماسة للتفسير وتأويل الكتاب، وشرعت تتنامى أجيال المفسرين، أو أصحاب التفسير، الذين كان عليهم أن يقربوا «النص» القرآني إلى الأفهام الجديدة.

وكان لا بد أن ينبثق عن هذه الحركة أنشطة وعلوم أخرى مساعدة، تهدف إلى حفظ العربية من الأعجمية، وسلامة «الكتاب» من اللحن. فنهض جيل اللغويين والنحويين للجمع والاستقراء والتقعيد.

إن من أول وأبرز الرجال الذين يقفون في أصل هذه الحركة الثقافية، في تشعباتها المختلفة، ابن عباس نفسه، ليس فقط كرائد فذّ من رواد حركة التفسير، حيث أشعل جذوة العلم الجديد، ولكن أيضًا بما طبقه هو في منهجه: من عقد اللقاء بين الشرعي والأدبي، ومن إحياء لـ «مامضى»، واهتمام به، إذ ظل هذا الأخير ـ فيما بعد ـ موضوعًا من الموضوعات الكبرى التي تأخذ بالقدر الأكبر من اهتمام الباحثين والعلماء القدماء.[١٣٤]

لقد كان لابن عباس، الفضل الأول في شق الطريق أمام اللغويين في مقام الاستفادة من الأدبي (الشعر بالذات) في بناء منهج العربية بصورة عامة وفي مجال الشرح المعجمي بصورة خاصة[١٣٥]. بل «لقد صار الاستشهاد بالشعر بعد ذلك عاما لدى كل المدارس النحوية، وعدد الشواهد الشعرية في كتب النحو أكبر من عدد الآيات القرآنية[١٣٦].

لقد مهّد أمام هؤلاء ميدانًا واسعًا لتطوير معارفهم وأبحاثهم وها هم يتخذون من غريب ألفاظ القرآن، ولغته، وتراكيبه ميدانًا لهم، لقد حاولوا التعرف على ألوان الغريب في الألفاظ، فهي إما عربية أصيلة، أو دخيلة فارسية أو نبطية أو حبشية أو يمنية، أو رومية، أو غيرها من لغات البلدان المحيطة بجزيرة العرب، والتي أثرت في لسانهم بحكم التلاصق والتجارة وغيرها. وقد حاول جماعة علماء العرب أن يثبتوا عربية الألفاظ[١٣٧].

إننا نلمس لقاء الأدبي بالشرعي، في وقت متأخر، في مصنفات البلاغة والنقد وكتب الإعجاز.

والإعجاز هو الموضوع الذي ظل الحديث عنه متواصلاً إلى أن ظهر في مؤلفات مستقلة بذاتها، لا سيما في القرنين الرابع والخامس الهجريين(١٣٨).

وفي كل تلك المصنفات والكتب إن لم يكن الشاهد البلاغي من القرآن فهو من الشعر، وكأن لقاء القرآن بالشعر، هنا، يكشف ـ كما أوضحنا سابقًا ـ عن مشترك آخر مباح بينهما، أو أنه يزيح الستار عن أرضية جديدة يلتقيان فوقها، وهي «البلاغة» في صورتها المثلى المتناهية عند العرب، دون مساس بإعجازية القرآن وتفوقه الذي لا ينازع. بل لعل من الدوافع الرئيسة إلى البحث في هذه المسألة، كما مر بنا، هو تأكيد تلك الإعجازية، إلى جانب التقعيد لبلاغية عربية جديدة، تحولت إلى علم يجوس في نقولات البلاغيين، ويتنقّل في تنظيرات أهل النقد وعلى ألسنة أصحاب الأدب.

لقد كان موضوع هؤلاء جميعًا هو القرآن. يشرحون غريبه بالشعر، والمثل، والكلام الفصيح ليقاربوا بينه وبين كلام العرب(١٣٩).

وإن موضوعهم أيضًا هو الشعر، إذ أفردوا له المصنفات الخاصة به، بعد أن جمعوه، فاعتنوا به وعكفوا على دراسته(١٤٠).

وهذا المشروع برمته (منذ ابن عباس)، مهما بدت غايته الأولى على أنها لخدمة «الشرعي» / القرآن تحديدًا، إلاّ أنه كان له مردوده الإيجابي على قيمة «الأدبي» الشعر، ومنزلته من الحضارة والتاريخ. فهذه الحركة أعادت إليه، بالتأكيد، اعتباره، ووضعته حيث يستحق بين أوليات المعرفة الضرورية.

إنه مهما بدا عليه الاهتمام بـ «الأدبي» أو القديم من ثانوية في الهدف، إذْ قد يظهر لأول وهلة أنه لم يعتن به في بداية الأمر لذاته، إلا أن الوضع لا يخلو من إيجابيات قطعية حاسمة، كان بعضها ما ألمحنا إليه أعلاه.

إن تجربة ابن عباس، هكذا، لم تقف عند مستوى التأويل، بل تحولت في الثقافة العربية كلها، فيما بعد، إلى ملهم علمي، بل مصدر من المصادر المهمة في الإخصاب. وهذا هو البعد الآخر المهم في أبعاد تجربة ابن عباس الثرة الغنية.

إن مشروع تآخي الأدبي والشرعي لم تقتصر أهميته على التفسير، ولم تتوقف تأثيراته عند مرحلة ابن عباس نفسها، بل لقد أخذ يسري، هذا كله، في شرايين الثقافة العربية إلى عصور جدًّا متأخرة، ولعله هو بالذات الذي أكسب تلك الثقافة قوتها وثباتها، وهو الذي منحها مذاقها الفريد وهويتها الخاصة.

فابن عباس، إذن، لا ينسب إليه الفضل في مجرد عقد اللقاء الأول بين القرآن والشعر، ومن ثم بلورة المشترك المباح بينهما (الغريب) وتطويره ولكن ينسب إليه الفضل أيضًا في أنه هو الذي، بفعله ذاك، أضاء السبيل، ومهد الطريق، أمام العلماء والباحثين، ليقطفوا، فيما بعد، ثمرات تآخي «الأدبي» و«الشرعي»، ليس في مجال اللغة وغريبها فحسب، ولكن أيضًا في البلاغة والنقد والنحو والصرف وغيرها من علوم العربية الأخرى.

إن مشروع ابن عباس، في امتداداته المختلفة، قد دفع إلى تعميق الفهم الإيجابي المثمر لعلاقة القديم بالجديد.. الـ «ما مضى» بالـ «ما نزل».. الوحي بالنتاج الجماعي لثقافة ماثلة، متصلة، لم يكن من أهداف الإسلام القضاء على كل مظاهرها وقيمها.

وفي جملة، لقد تحولت تجربة، ابن عباس إلى محرك حقيقي وأصيل لكل التطورات التي شهدتها الثقافة العربية في معارفها المختلفة.. فالشرعي دائما هنا. وكذلك الأدبي.

هكذا يجب أن يحدد موقع ابن عباس من الثقافة العربية، وهكذا يجب أن يفهم مشروعه الذي ابتدأه بين المؤيدين والمعارضين، أو بين المريدين والمناوئين، أو بين المجددين والمحافظين «الورعين».

الهوامش :

(١) قال مسلم بن خالد الزنجي المكي، عن نجيح عن مجاهد عن ابن عباس قال: لما كان رسول الله ﷺ في الشعب، جاء أبي إلى رسول الله ﷺ فقال له. يا محمد! أرى أم الفضل قد اشتملت على حمل، فقال: لعل الله أن يقر أعينكم، قال، فلما ولدتني أتى أبي رسول الله ﷺ وأنا في خرقة فحنكني بريقه» قال مجاهد: فلا نعلم أحدًا حنكه رسول الله ﷺ بريقه غيره. والواقدي يدعي عليه الإجماع. وقال عن طريق شعبة عن ابن عباس أنه قال: ولدت قبل الهجرة بثلاث سنين ونحن بالشعب، وتوفي رسول الله ﷺ وأنا ابن ثلاث عشرة سنة. ثم قال الواقدي: وهذا ما لا خلاف فيه بين أهل العلم. راجع ابن كثير، البداية والنهاية، ط ٣٤ (بيروت: مكتبة المعارف ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م) ج ٨ ص ٢٩٥، وابن حجر العسقلاني، الإصابة، ط ١ (القاهرة ١٣٢٨) ج٢، ص ٣٣٠ ود. مصطفى الخن، عبد الله بن عباس، ط ٣ (دمشق: دار القلم ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، ص ٢٢، يذكر عددًا من الروايات حول تاريخ ولادة ابن عباس وهي جميعًا تدور في فلك الفترة ذاتها وهي ظهور الإسلام أو قبل الهجرة بخمس سنين أو أحيانًا بثلاث.

(٢) محمد يوسف الكاندهلوي، حياة الصحابة، تحقيق نايف العباس ومحمد علي دوله (دمشق: دار القلم ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م)(ج٢، ص ٤٨ ـ ٤٩ وج ٣، ص ٢٥٩، وابن سعد، الطبقات، (بيروت: دار صادر د. ت)، ج ٢، ص ٣٦٩.

(٣) الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج٣، ص ٢٥٩، وابن سعد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٧٠.

(٤) الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج٣، ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠، وابن سعد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٧٠.

(٥) الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، (القاهرة: دار الريان للتراث ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م) ج ٩، ص ٢٨٥، انظر ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ١، ص ٣٧٩، وانظر أيضًا ابن حجر العسقلاني، الإصابة ج٤، ص ٣٠ والتهذيب، (د.م دار الكتاب الإسلامي د.ت) ج٥، ص ٢٧٨، وابن الأثير، أسد الغابة، ج ٣، ص ٢٩٤.

(٦) انظر سير النبلاء للذهبي، ج ٣، ص ٢٢٤.
(٧) انظر ابن كثير، البدايةو النهاية، ج٨، ص ٢٩٦.
(٨) ابن سعد، الطبقات، ج٢، ص ٣٦٥، ونفس المصدر ص ٣٧٠، وابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ١، ص ٣٧٩، وتجد معناه في ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج٥، ص ٢٧٨، والذهبي، تذكرة الحفاظ، ج١، ص ٤٠، وابن الأثير، أسد الغابة، ج٣، ص ١١١.
(٩) ابن سعد، الطبقات، ج٢، ص ٣٦٥، ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج ٢، ص ٣٣١، فتح الباري تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز (السعودية: رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، د. ت) ج١، ص ١٣٥.. لقد دعا له الرسول ﷺ في مناسبات عدة انظر البخاري Les Traditions islamiques (أبريل ١٨٦٢ ـ ١٩٠٨) ج٢، ص ٦٢٢. والذهبي، تذكرة الحفاظ، ج١، ص ٤٠. وروي أن جبريل رآه عند النبي ﷺ فقال له: «إنه كائن حبر هذه الأمة فاستوص به خيرًا» انظر السيوطي، الإتقان في علوم القرآن تحقيق محمد شريف سكر ومصطفى القصاص (بيروت: دار إحياء العلوم ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧) ج٢، ص ٥٣٠ وتجد معناها في ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب ج ٥، ص ٢٧٩ والحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج١، ص ٣١٦. ويبيت ابن عباس أحيانًا عند خالته ميمونة رضي الله عنها فيضع لرسول الله ﷺ مرة وضوءه، فيقول «من وضع هذا؟» فتقول ميمونة: «عبد الله!» فيقول رسول الله ﷺ «اللهم فقهه في الدين، وعلِّمه التأويل» انظر الطبقات الكبرى لابن سعد ج٢، ص ٣٦٥، ابن حجر العسقلان، الإصابة ج٢، ص٣٣١، وابن الجوزي، صفة الصفوة. ج١، ص٣٧٩ وابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص٣٩٦ وورد بنحوه، بدون». وعلمه التأويل في كتاب «اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان» ج٢، ص٢١١ وعن عبد الله بن عمر رضى الله عنه قال: دعا رسول الله ﷺ لعبد الله بن عباس فقال: «اللهم بارك فيه وانشر منه» ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج١، ص٣٨٠، وجلال الدين السيوطي، الإتقان، ج٢، ص٥٣٠، وابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج٢، ص٣٣١.
(١٠) الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج٩، ص٢٧٦ وانظر في هذا المعنى شمس

الدين الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج١، ص٤٠.

(١١) البخاري، ج١، ص٤٥، وانظر ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص٢٩٧ وسير النبلاء، ج٣، ص٢٢٥.

(١٢) الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج٩، ص٢٧٦.

(١٣) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج١، ص٣٧٩ أخرجه الترمذي وابن ماجة وورد بلفظ «اللهم علمه الحكمة» انظر في هذا الحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج١، ص٤١٥، وابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج٧، ص١٠٠، وابن الأثير، أسد الغابة، ج٣، ص١١١.

(١٤) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج١، ص١٣٥.

(١٥) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج٧، ص١٠٠.

(١٦) السير، ج٣، ص٣٤٤ (نقله الحسن بكار، ابن عباس مؤسس علوم العربية، ط١، (جدة: مكتبة السوادي ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م).

(١٧) قارن: ابن سعد، الطبقات، ج٢، ص٣٦٦، وقارن أيضًا: ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج١، ص٣٧٩.

(١٨) انظر ابن سعد، الطبقات، ج٢، ص٣٦٩، والحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج١، ص٣١٨.

(١٩) الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج٢، ص٢٥٩، ومثل هذا في ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص٣٠٠.

(٢٠) انظر ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج٢، ص٣٣٣، وخير الدين الزركلي، الأعلام ج٤، ص٩٥.

(٢١) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج١، ص٣٨٠ وتجد معناه في ابن سعد، الطبقات، ج٢، ص٣٦٥ والحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج١، ص٣١٧، وابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج٢، ص٣٣٢ والسيوطي، الإتقان، ج٢، ص٥٣١.

(٢٢) ابن سعد، الطبقات، ج١، ص٣٧٠، وانظر في هذا المعنى، ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج١، ص٣٨٠.

(٢٣) المبرد، الكامل، ج٣، ص٣٤٤.

(٢٤) راجع قصة عمر مع شيخ من بني هذيل في تفسير قوله تعالى: «أو يأخذهم على

تخوف» في القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (القاهرة : ١٣٦٣هـ/ ١٩٤٤م) ج١٠، ص١١٠ـ١١١، أحمد أمين، فجر الاسلام، ط١٠ (بيروت : دار الكتاب العربي ١٩٦٩م) ص١٩٦، أبا تراب الظاهري، شواهد القرآن، (جدة : النادي الأدبي ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م) ج١، ص١١.

(٢٥) انظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١٠، ص١١١.

(٢٦) ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص٣٠٣، وانظر في هذا المعنى الزركشي، البرهان، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت : المكتبة العصرية ١٣٩١/ ١٩٧٢م) ج٢، ص١٥٧.

(٢٧) الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج٣، ص ٢٦١، وابن سعد، الطبقات، ج٢، ص٣٧١.

(٢٨) ابن جني، المحتسب في تبيين شواذ القراءات، ج٢، ص٣٤٢ نقله د. بكار، ابن عباس، ص٢١.

(٢٩) ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص٣٠٢، وخير الدين الزركلي، الأعلام، ط٥ (بيروت : دار العلم للملايين ١٩٨٠) ج٤، ص٩٥.

(٣٠) ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص٣٠١، الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج٣، ص ص٣٦٠ـ٣٦١، ابن سعد، الطبقات، ج٢، ص٣٦٨، ابن الأثير، أسد الغابة، تحقيق محمد إبراهيم البنا، ومحمد أحمد عاشور، ومحمود عبد الوهاب فايد (القاهرة : دار الشعب د. ت) ج٣، ص ص١١١ـ١١٢.

(٣١) خير الدين الزركلي، الأعلام، ج٤، ص٩٥.

(٣٢) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد. (بيروت : د. ت) ج١، ص١٧٤. وانظر أيضًا ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج٢، ص٣٣٣ وابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص٣٠١.

(٣٣) ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص٣٠٢، الحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، (القاهرة : دار الريان ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م) ج١، ص٣٢٠، ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج٢، ص٣٣٣، وابن الجوزي، صفة الصفوة، تحقيق إبراهيم رمضان، وسعيد اللحام (بيروت : دار الكتب العلمية ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م) ج١، ص ص٣٨١ـ٣٨٢.

(٣٤) ابن سعد، الطبقات، ج٢، ص٣٦٧.
(٣٥) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٩، ص٢٧٦، الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج٣، ص٢٥٩، وابن الجوزي، صفة الصفوة، ج١، ص٣٨٠، ابن حجر العسقلاني، التهذيب، ج٥، ص٣٧٨، والإصابة، ج٢، ص٣٣٢، ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص٢٩٥، السيوطي، الإتقان، ج٢، ص٥٣٠.
(٣٦) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٩، ص٢٧٦.
(٣٧) أي ما بلغ أحد منا عُشْر ما عنده.
(٣٨) ابن سعد، الطبقات، ج٢، ص٣٦٦، ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص٣٠٠، ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج٢، ص٣٣٢، والتهذيب، ج٥، ص٢٧٨، وفتح الباري، ج٧، ص١٠٠، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١، ص١٧٤، الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج١، ص٤٠، الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج٣، ص٢٥٩، ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج١، ص٣٨٠.
(٣٩) ابن سعد، الطبقات، ج٢، ص٣٦٦، الذهبي الحفاظ، ج١، ص٤٠، ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج٧، ص١٠٠.
(٤٠) في قوله تعالى: ﴿**ولا طعام إلاّ من غسلين**﴾ سورة الحاقة، الآية ٣٦.
(٤١) في قوله تعالى: ﴿**وحنانًا من لدنا وزكاة وكان تقيًّا**﴾ سورة مريم، الآية ١٣.
(٤٢) في قوله تعالى: ﴿**إن إبراهيم أوّاه حليم**﴾ سورة التوبة الآية ١١٤ وفي قوله تعالى: «إن إبراهيم لحليم أوّاه منيب» سورة هود، الآية ٧٥.
(٤٣) في قوله تعالى: «أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجبا» سورة الكهف، الآية ٩.
(٤٤) السيوطي، المزهر، تحقيق محمد جاد المولي وعلى محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية د.ت) ج٢، ص١٩٢، الإتقان، ج١، ص٣١٤، وانظر ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص٣٠٣، السيوطي، الزركشي، البرهان، ج٢، ص١٧٥.
(٤٥) الهيثمي، مجمع الزوائد ج٩، ص٢٨٤، ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج١، ص٣٨٣.
(٤٦) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج١، ص٣٨٢، وانظر في هذا المعنى الكاندهلوي،

حياة الصحابة، ج٣، ص٢٦٠، ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص٣٠٣، ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج٧، ص١٠٠.

(٤٧) د. مصطفى الخن، عبد الله بن عباس، ص١١٠.

(٤٨) الزركشي، البرهان، ج١، ص٨ وانظر في هذا المعنى ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج٢، ص٣٣٢.

(٤٩) ابن حجر العسقلاني، التهذيب، ج٥، ص٢٧٨، وفتح الباري ـ بلفظ آخر ـ ج٧، ص١٠٠.

(٥٠) ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج٢، ص٣٣٢.

(٥١) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج٧، ص١٠٠.

(٥٢) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٩، ص٢٧٧، والحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج١، ص٣١٨، والسيوطي، الإتقان، ج٢، ص٥٣١، وفي البيان والتبيين للجاحظ (ج١، ص٨٥) أنه قيل للحسن: يا أبا سعيد، إن قومًا زعموا أنك تذم ابن العباس، قالوا: فبكى حتى اخضلت لحيته، ثم قال: إن ابن عباس كان من الإسلام بمكان، إن ابن عباس كان من القرآن بمكان الخ..».

(٥٣) الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج٩، ص٢٧٧، والحافظ الاصبهاني، حلية الأولياء، ج١، ص٣١٨.

(٥٤) الطبري، التفسير، ج١، ص٩٠ نقله مصطفى الخن، عبد الله بن عباس، ص١١١.

(٥٥) الزركشي، البرهان، ج١، ص٨.

(٥٦) الزركشي، البرهان، ج٢، ص١٥٧.

(٥٧) جورجي زيدان، تارخ آداب اللغة العربية، (القاهرة: دار الهلال ١٩٥٧) ج١، ص٢٣٧.

(٥٨) قارن: جولد تسهير، المذاهب الاسلامية في التفسير، ص٦٩ نقله محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ط٣ (القاهرة: دار المعارف ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٢م)، ص٣٢.

(٥٩) د. عبد الله سلقيني، عبد الله بن عباس، ص ١٠٧.

(٦٠) سورة الشعراء، الآية ١٩٥.

(٦١) سورة الزخرف، الآية ٣ .
(٦٢) سورة ابراهيم، الآية ٤ .
(٦٣) أبو عبيدة، مجاز القرآن، تحقيق محمد فؤاد سزكين ط١ (القاهرة : الخانجي ١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٤م) .
(٦٤) د. محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣٣ .
(٦٥) أبوتراب الظاهري، شواهد القرآن، ج، ص ٨ . والمقصود بإعراب القرآن هنا تفسيره وفهمه .
(٦٦) أحمد أمين، فجر الإسلام، ج، ١، ص ٢٣٧ .
(٦٧) انظر السيوطي، الإتقان، ج٢، ص ٥٦٩ .
(٦٨) انظر ابن سعد، الطبقات، ج٢، ص ٣٢٢، والذهبي، تذكرة الحفاظ، ص ٤٠ .
(٦٩) الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٨، ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج ٢، ص ٣٣٢ .
(٧٠) انظر ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠٢، الحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج١، ص ٣٢٠، الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج ٣، ص ٢٦٠ .
(٧١) ابن عباس نفسه لا يخفي ذلك يقول : « كل القرآن أعلم إلاّ أربعًا، غسلين، وحنانا، والأواه، والرقيم » انظر السيوطي، المزهر، ج ٢، ص ١٩٢، وابن كثير البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠٣ .
(٧٢) يقول أحمد أمين (فجر الإسلام، ص ١٩٢) « وفوق ذلك ففي القرآن آيات كثيرة لا يكفي في تفهمها معرفة ألفاظ اللغة وأساليبها، مثل : « والعاديات ضبحا »، «والذاريات ذروا»، وما المراد بالليالي العشر في قوله تعالى : « والفجر وليال عشر » ؟ وما المراد بليلة القدر ؟ إلى كثير من أمثال ذلك » إلى أن يقول : « ليس يكفي في فهمها معرفة اللغة » ثم يقول : « الحق أن من البديهي أن الصحابة رضى الله عنهم كانوا يتفاوتون مقدرة في فهم القرآن ومعرفة معانيه » .
(٧٣) د. محمد خير الحلواني، المفصل في تاريخ النحو، ط ١(بيروت : مؤسسة الرسالة ١٣٩٩هـ) ص ص ١٩، ٣٠ .
(٧٤) سورة النحل . الآية ١٤٧ .
(٧٥) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، (القاهرة : المطبعة الرحمانية) ص ص ٨٧ ـ ٨٨ وانظر

أحمد أمين، فجر الإسلام ص ١٩٦، أبا تراب الظاهري، شواهد القرآن ج ١، ص ١١.

(٧٦) الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٢٩٣، والسيوطي، الإتقان، ج ١، ص ٣١٤.

(٧٧) سورة الأعراف، الآية ٨٩.

(٧٨) الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٢٩٣، السيوطي، الإتقان، ج ١، ص ٣١٤.

(٧٩) الخطابي، بيان إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام (القاهرة: ١٩٦٨م) ص ٣٤، الزركشي، البرهان، ج١، ص ٢٩٥، وانظر في موضوع الأصمعي هذا السيوطي، المزهر، ج٢، ص ٣٢٦ وما بعدها.

(٨٠) سورة يوسف، الآية ٣٠.

(٨١) أما ابن عباس فقد بيّن ما يراه من معنى « شغفها حبًا » لاجئًا في ذلك الى الشعر، فقد روى أن نافعًا قال: « يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: «قد شغفها حبًا» قال: الشغاف في القلب في النياط، يقول: قد امتلأ قلبها من حب يوسف. قال وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت نابغة بني ذبيان وهو يقول:

وفي الصدر رحب دون ذلك داخل ... دخول الشغاف غيبته الأضالع

انظر د. إبراهيم السامرائي، سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبد الله بن عباس (بغداد: مطبعة المعارف ١٩٦٨) ص ٤٢.

(٨٢) السيوطي، المزهر، ج٢، ص ٣٢٥.

(٨٣) السيوطي، الإتقان، ج١، ص ١٤٢.

(٨٤) الشاطبي، الموافقات، ج ٣، ص ٣٤٨.

(٨٥) الزركشي، البرهان، ج ٢، ص ١٦٤. وفي المصدر نفسه (ج٢، ص ٧٤) « أن ابن عباس قال: أنزل الله القرآن على أربعة أوجه: حلال وحرام، ووجه لا يسع أحد جهالته، ووجه تعرفه العرب، ووجه تأويل لا يعلمه إلاّ الله ».

(٨٦) دائرة المعارف الإسلامية، مادة « فسر » مقال: أمين الخولي.

(٨٧) قارن: أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ص ١٩٥ ـ ١٩٦.

(٨٨) ابن فارس، الصاحبي، تحقيق أحمد صقر (القاهرة ١٩٧٧م) ص ٤٣.

(٨٩) ابن سعيد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٦٧.

(٩٠) السيوطي، الإتقان، ج١، ص ٣٢٦، ومحمد فؤاد عبد الباقي، معجم غريب القرآن

ط ٢ (القاهـرة : دار إحياء الكتب العربيـة ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م) ص ٢٣٥، وروى ذلك أبو عبيد في فضائله انظر أبا تراب الظاهري، شواهد القرآن، ج١، ص ١٠.

(٩١) السيوطي، المزهرج٢، ص ٣٠٢، الزركشي، البرهان، ج١، ص ٢٩٣، وأبو تراب الظاهري، شواهد القرآن، ج١، ص ١٠.

(٩٢) انظر د. عبد الكريم الحسن بكار، ابن عباس مؤسس علوم العربية، ص ١٢٦.

(٩٣) المبرد، الكامل، تحقيق محمد أحمد الدالي، ط ١ (بيروت : مؤسسة الرسالة ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م) ج ٣ ص ص ١١٤٩.

(٩٤) انظر د. عبد الكريم الحسن بكار، ابن عباس، ص ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

(٩٥) ابن كثير، البداية والنهاية ج٨، ص ٣٠٢. ابـن حجر العسقلاني، الإصابة، ج٢، ص ٣٣٣.

(٩٦) الجاحظ، البيـان والتبيين، تحقيق عبـد السلام محمـد هـارون (بيروت : دار الجيل، ودار الفكر د.ت) ج ١، ص ٣٣٠.

(٩٧) انظر في هذا المعنى الذهبي، تـذكرة الحفاظ، ج، ص ٤٠ وانظر أيضًا ابن الجوزي، صفـة الصفـوة، ج ١، ص ٣٨٢، والعسقـلاني، الإصـابـة، ج ٢، ص ٣٣٣، والكاندهلوي، حياة الصحابة، ج ٣، ص ٢٦٠.

(٩٨) الجاحظ. البيان والتبيين، ج ١، ص ٨٥ وانظر كذلك المصدر نفسه ص ٣٣١.

(٩٩) النجد (محركة) من نجد الماء إذا سال.

(١٠٠) الحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج ١، ص ٣١٨.

(١٠١) هو نافع بن الأزرق بن قيس الحروري، وكان رأس الأزارقة، وإليه نسبوا. وقد توفي سنـة ٦٥ للهجـرة. راجع المبرد، الكـامل، ج٢، ص ص ١٧٢ ـــ ١٨١، والأصفهـاني، الأغاني، ج ٦، ص ١٤٢، انظـر د. إبراهيم السـامرائي سـؤالات نافع...، ص ٥.

(١٠٢) د. عبد الكريم الحسن بكار، ابن عباس، ص ٦٣.

(١٠٣) ابن الانباري، الوقف والابتداء، ج ١، ص ص ٧٦ ـ ٩٨.

(١٠٤) السيوطي، الإتقان، ج ١ ص، ٣٢٦.

(١٠٥) السيوطي، الإتقان، ج ١، ص ٣٢٦، وما بعدها.

(١٠٦) المبرد، الكامل، ج ٣، ص ٢٢٢.

(١٠٧) الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج ٦، ص ٣٠٣، و ج ٩، ص ٢٧٨.

(١٠٨) يقول د. إبراهيم السامرائي، سؤالات نافع...، ص ٦: « وقد آثرت أن أنشر هذه المسائل لمكانها التاريخي في علم التفسير، ولأنها لم تنشر كلها (...) ومن أجل ذلك عمدت الى نشر المسائل كلها كاملة كما وردت في الأصل المخطوط فى دار الكتب المصرية ١١٦ مجاميع م (انظر فهرس الكتب العربية الموجودة في الدار لغاية سنة ١٩٢١م الجزء الثاني) ولقد اعتمدت على مصورة هذا الأصل المخطوط الموجود في خزانة المجمع العلمي العراقي وهو ضمن مجموع برقم ٩٦/ م».

(١٠٩) نشر في بغداد (مطبعة المعارف) ١٩٦٨م.

(١١٠) د. عبد الكريم الحسن بكار، ابن عباس، ص ٦٣.

(١١١) انظر د. عبد الكريم الحسن بكار، ابن عباس، ص ٦٣. ود. إبراهيم السامرائي، سؤالات نافع...، ص٦ حيث يقول: « ومن المفيد أن أشير أن صاحب المعجم قد غير في نظام المسائل كما وردت في الأصل المخطوط وكما وردت في « الإتقان » فقد أثبت الألفاظ التي سأل عنها نافع بن الأزرق في المتن وأحال على الحاشية التي استشهد بها ولم يبق في النص صورة السؤال والجواب ».

(١١٢) طبع سنة ١٤٠٤هـ في جدة.

(١١٣) انظر د. محمد زغلول سلام أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ص ٣٣ـ٣٤.

(١١٤) كالذي روي عن سعيد بن المسيب « أنه كان إذا سئل عن شيء من القرآن قال: أنا لا أقول في القرآن شيئًا » وقال ابن سيرين: « سألت أبا عبيدة عن شيء من القرآن، فقال: اتق الله وعليك بالسداد، فقد ذهب الذين يعلمون فيم أنزل القرآن»، وهذا الاجتهاد هو الذي سبب الاختلاف بين الصحابة والتابعين في تفسيرهم لألفاظ القرآن وآياته أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ٢٠٠.

(١١٥) انظر د. محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص٣١٥.

(١١٦) انظر د. محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي ص ص ٣١ـ٣٢.

(١١٧) ممن وصف ابن عباس بهذه الصفة نافع بن الأزرق مخاطبًا نجدة بن عريم قائلا: «قم بنا إلى هذا الذي يجترئ على تفسير القرآن والفتيا بما لا علم له به» انظر د. إبراهيم السامرائي، سؤالات نافع، ص ٨، ومحمد فؤاد عبد الباقي، معجم غريب القرآن، ص ٢٣٦ أو قوله: « ما أجرأك يابن عباس » انظر الهيثمي، مجمع

الزوائد ومنبع الفوائد، ج٩، ص ٢٧٨، وابن عمر كان يقول: « ما يعجبني جرأة ابن عباس على تفسير القرآن » ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ١، ص ٣٨٢، والسيوطي، الإتقان، ج ٢، ص ٥٣١.

(١١٨) سورة عبس، الآية ٣١.

(١١٩) راجع الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٢٩٥، أبا تراب الظاهري، شواهد القرآن، ج ١، ص٨.

(١٢٠) د. إبراهيم السامرائي، سؤالات نافع، ص ٨.

(١٢١) انظر د. عبد الكريم الحسن بكار، ابن عباس، ص ص ١٢٦ ـ ١٢٧، وانظر د. عبد الله محمد سلقيني حيث يسميهم « المتورعين ».

(١٢٢) انظر د. عبد الكريم الحسن بكار، ابن عباس، ص ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

(١٢٣) انظر النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان ج١، ص ص ١ـ٦ (نقله سلقيني ١٠٦، ١٠٧).

(١٢٤) ابن الأنباري، الوقف والابتداء، تحقيق د. محيي الدين رمضان (دمشق: ١٣٩١) ج١، ص ص ٩٩ـ ١٠٠، وانظر أيضًا د. عبد الله محمد سلقيني، عبد الله بن عباس، ص ص ١٠٦ـ١٠٧.

(١٢٥) انظر الزركشي، البرهان، ج١، ص ص ٢٩٣ـ٢٩٤، أبا تراب الظاهري، شواهد القرآن، ج١، ص ١٠.

(١٢٦) انظر د. عبدالله محمد سلقيني، عبدالله بن عباس، ص ص ١٠٦ـ١٠٧.

(١٢٧) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج٣، ص ٣٨٢، السيوطي، الإتقان، ج ٢، ص ٥٣١.

(١٢٨) انظر الزركشي، البرهان، ج ١، ص ص ٢٨٧ـ٢٨٨.

(١٢٩) انظر د. عبد الكريم محمد الحسن بكار، ابن عباس، ص ٥٧ وانظر أيضًا أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ٢٠٠.

(١٣٠) الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق أحمد صقر، ص ٣٤.

(١٣١) انظر ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود محمد شاكر (القاهرة: مطبعة المدني ١٩٧٤)، ج١، ص ٢٥، وابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار (بيروت: دار الكتاب العربي د.ت) ج ١، ص ٣٨٦.



(١٣٢) سورة الشعراء، الآية ٢٢٤ .
(١٣٣) محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣٣ .
(١٣٤) راجع Encyclopidie de L'islam مادة (ابن عباس) مقال : ك . فيكسيا فاجلياري .
(١٣٥) قارن : د. عبد الكريم الحسن بكار، ابن عباس، ص ١٢٧ .
(١٣٦) د. عبد الكريم الحسن بكار، ابن عباس، ص ١٢٧ .
(١٣٧) انظر في هذا الزركشي، البرهان، ج١، ص ص ٢٨٧ـ٢٨٨ فقد قال ابو عبيدة فيما حكاه ابن فارس : « إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين، فمن زعم فيه غير العربية فقد أعظم القول، ومن زعم أن كذا بالنبطية فقد أكبر القول، قال : ومعناه أتى بأمر عظيم، وذلك أن القرآن لو كان فيه من غير لغة العرب شيء لتوهم متوهم أن العرب إنما عجزت عن الإتيان بمثله لأنه أتى بلغات لا يعرفونها وفي ذلك ما فيه» .
(١٣٨) راجع محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ص ٢٢٩ـ٢٦٦ .
(١٣٩) د. محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣٦ .
(١٤٠) راجع محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ص ١٥١ـ٣٢٥ .

الدعوة الإسلامية والتحديات المحلية في غربي أفريقية

د. عبد الله عبد الرازق إبراهيم

منذ إشراقة الدعوة الإسلامية
في شبه الجزيرة العربية وهي تتعرض لهجمات
عنيفة ومتلاحقة ، لم تترك للدعوة فرصة إلا ووقفت أمامـهـا ،
لكن هذه القوى سواء من عرب الجزيرة أم من الفرس أم البيزنطيين
أم المغول أم الصليبيين أم حتى الأسبان والبرتغال لم تستطع أن تـنـال
من هذه الدعوة التي انطلقت مواكبها ، ورفرفت أعلامها عـلـى
هذه المساحات الشاسعة من العالم الإسلامـي ، وأثبـت
المسلمون أنهم رواد حضارة ، وأنهم مستعدون
للتحدي والمواجهة

وكان غربي إفريقية من المجالات التي ظهر فيها هذا التحدي بشك سافر، ووجدت فيه الدعوة عقبات كبيرة، لكن الإسلام استطاع أن يصمد أمام هذه التحديات، واستجابت له القوى المحلية، ودخل الناس أفواجًا في الدين وتأسست دول إسلامية لا تزال تنعم بالإسلام وحضارته، وصار الإسلام يمثل العصر الذهبي لإفريقية.

وسوف نحاول في هذا البحث دراسة التحديات التي واجهت الدعوة حتى ظهور الحركة الإصلاحية الكبرى في القرن التاسع عشر وأثر هذا التحدي على مستقبل المنطقة.

لقد شهدت منطقة غربي إفريقية عبر قرون خلت استجابة قوية للدعوة الإسلامية التي استطاعت أن تؤسس ممالك إسلامية وتقيم حضارات زاهرة لا تزال تقوم بدورها في نشر الإسلام حتى يومنا هذا.

وبنفس القدر الذي صارت فيه الاستجابة القوية كان التحدي واضحًا، ووجد المصلحون أنهم أمام عقبات كثيرة كان لابد من تذليلها قبل بسط لواء الإسلام على ربوع هذه الجهات.

والمقصود بغربي إفريقية في دراستنا هذه تلك المنطقة الممتدة بين خطي عرض ٩° و ١٧° شمالا والتي تقدر مساحتها بحوالى ٤ , ٢ مليون ميل مربع، والتي تعد جزءًا من السودان الغربي الذي يمتد في القارة الأفريقية من ساحل السنغال غربا حتى حدود نيجيريا وبحيرة تشاد شرقا وأطلق العرب على هذا الإقليم بلاد السودان على عكس بلاد البيضان التي تعني شمالي إفريقية. وحمل هذا الإقليم مشعل الحضارة واحتضن الدعوة الإسلامية، وسهّل انتقال الجماعات سواء من التجار أو الدعاة كما يسر على شعوب المنطقة بناء دول إسلامية أسهمت بقدر كبير في ترسيخ أسس العقيدة بين بدو الصحراء[1].

وسوف نحاول من خلال هذا العرض دراسة هذه الدعوة الإسلامية التي تركت بصماتها في مجتمعات غربي القارة، ولا تزال آثارها باقية حتى اليوم، ونقطة انطلاقنا ما هي إلا جهد متصل، سداه التحليل، ولحمته الوصف، بغية إبراز خصائص هذه الدعوة المتميزة، وتحديد ما أسدته من خدمات للتراث الإنساني عبر قرون طويلة، ولا تزال بصماتها ماثلة للعيان في كثير من أرجاء المعمورة.

ومن خلال بعض المحاور الرئيسة يمكن أن نصل إلى بناء منهجي، وتصور معرفي يحاول فهم هذا الجهاد الإسلامي في غربي القارة، والتحديات التي واجهته في كل مراحله وحتى يومنا هذا، وتتمثل هذه المحاور فيما يلي:

أولا : كيف انتقلت الدعوة الإسلامية إلى غرب أفريقيا والتحديات التي واجهتها.

ثانيا : الممالك الإسلامية ودورها في نشر الدعوة الإسلامية.

ثالثا : جهود المصلح عثمان بن فودى في نشر الدعوة والتحديات المحلية.

رابعا : الآثار التي خلفتها هذه الدعوة في غرب القارة.

أولاً : بادئ ذي بدء نقول: إن قصة انتشار الدعوة الإسلامية في غرب القارة ما هي إلا جزء من قصة الحضارة الإسلامية في كل مكان وصلت إليه حيث خضعت لنفس الظروف، وتعرضت للمؤثرات الموجودة في المنطقة، وواجهت مشكلة الالتقاء الثقافي مع هذه الحضارات المحليّة السائدة، مثل الحضارة الإغريقية أو التقاليد المغربية، إضافة إلى بعض التقاليد والعادات الموروثة، وكان على الدعوة الإسلامية أن تواجه كل هذه الثقافات، وأن تصمد أمام هذه التحديات، وأن تتصارع مع هذه الأيديولوجيات وأن تتسرب بينها، وأن تدخل في عمليات من التحدي والاستجابة، ثم تنتقل تدريجيًا من طور الاحتكاك إلى التفاعل معها حتى تصل إلى مرحة الاندماج الكامل وأخيرا السيادة والسيطرة. وظهور الثقافة الإسلامية الجديدة بعد أن تمثلت كل هذه الأفكار المحلية(٢).

ولكن كيف انتقلت الدعوة الإسلامية إلى هذا الجزء من العالم الإسلامي؟ كيف استطاعت أن تجد لها موضع قدم بين الأقوام الزنجية وبين الحضارات الأفريقية داخل السافانا الأفريقية؟

لقد شقت الدعوة الإسلامية طريقها إلى غرب القارة الأفريقية عبر عدة مسالك أهمها ـ على وجه الإطلاق ـ الطريق الساحلي عبر شمال أفريقيا حتى بلاد السنغال ثم الانطلاق منه نحو قلب القارة من الغرب. والطريق الآخر مراكب التجارة بين الشمال والجنوب عبر محطات تجارية راسخة ومزدهرة حيث نجح التجار والدعاة في أن يحملوا هذه الدعوة في رحلتهم وتجوالهم هنا وهناك.

وكان هذا الطريق التجاري هو الذي حمل قبائل البربر، وقبائل بني هلال وبني سليم إلى هذه الأصقاع، وساعد هذا على تشكيل أطر ومجتمعات جديدة نقلت الدعوة سلميًّا إلى عمق القارة، ولم تلجأ هذه الجماعات المهاجرة إلى استخدام العنف إلا دفاعا عن أتباعها، ولتثبيت مبادئ الدعوة، ولا إكراه في الدين(٣).

كانت الدعوة الإسلامية قد ازدادت مكانة ووجدت حماسة من خلال جهود المجاهد عقبة بن نافع الذي حمل قبائل الطوارق على الدخول في الدين الإسلامي، واستطاع القضاء على المقاومة المغربية، ولما فرّت القبائل أمامه تعقبها حتى حدود تلمسان وتدفق بقواته في المغرب الأقصى حتى وصل إلى طنجة، وواصل تقدمه حتى مدينة أغمات حاملا لواء الدعوة الإسلامية إلى هذه الأقوام، وظل يواصل المسيرة ويعد الجيوش حتى وصل إلى مدينة نول على ساحل المحيط الأطلسي، وأسس مسجدا في مدينة ماسة(٤).

كان هذا الزحف الإسلامي الكبير قد أدخل الدعوة الإسلامية إلى بلاد السودان الغربي، والممالك الوثنية هناك، لكن شاء الله أن يموت عقبة بن نافع

أثناء صراعه مع جماعات البربر، وباستشهاده أصيبت الدعوة بنكسة مؤقتة، وكادت جهود المسلمين أن تتلاشى في هذه الجهات[٥].

وبعد أن استقامت الأحوال لبني أمية، عادت الفتوحات من جديد، وجاء موسى بن نصير حاملا لواء الإسلام، وانحدر إلى منطقة السوس، واستمرت الدعوة بين المدّ والجزر طوال العصر الأموي لكن توغلها الحقيقي جاء على أيدي الطوارق الذين دخلوا في الإسلام في القرن التاسع الميلادي (الثالث الهجري) واستطاعت هذه القبائل أن تشكل حلفا بزعامة قبيلة لمتونة من أجل التوسع جنوبا ونقل الدعوة إلى قلب مملكة غانة الوثنية[٦].

لكن فشلت قبيلة لمتونة في تحقيق هدف المسلمين في الدخول إلى قلب غانة، بل وأصابها الضعف والهوان، وتركت راية الجهاد إلى قبيلة أخرى هي جدالة وزعيمها يحيى بن إبراهيم الذي أدرك بثاقب نظره وخبرته الطويلة في هذه المناطق أن أمر الدعوة لن يتحقق إلا بتوحيد القبائل خلف قيادة مسلمة وتحت زعامة فقيه مثقف يُعَلِّمُ الناس أمور دينهم ويجمعهم على حب الجهاد والتضحية، ووقع اختياره على الشيخ عبد الله بن يسن الذي كان على دراية بالصحراء، ووصل في عام ١٠٤٠م إلى خيام جدالة ليبدأ مهمته في نشر الدعوة[٧].

هاجر الشيخ عبد الله بن يسن جنوبا إلى ديار الملثمين، وأخذ يدعو الناس إلى التمسك بالدين الحنيف، واستقر في جزيرة نائية في مصب نهر السنغال وعاش حياة الزهد والمرابطة وأطلق على أتباعه لقب المرابطين، وشكل هذا الرجل جيلاً جديدًا من المتحمسين للدعوة، كما أحدث وعيا قويًّا بين أتباعه وكوّن جماعة فدائية هدفها القضاء على البدع والأهواء الدنيوية[٨].

وزاد أتباعه، وكثر الناس من حوله وتصدى لمسؤولية نقل الدعوة إلى أكبر

منطقة وثنية في مملكة غانة، ولما آنس في رجاله كل الخير، وأيقن أنه قد وصل إلى مرحلة إعلان الجهاد، خرج من رباطه معلنا كلمة التوحيد، ونشر الدعوة الإسلامية، وصار رباطه في مصب السنغال بمثابة الشرنقة التي تكونت حولها خلايا المجتمع الإسلامي في غربي أفريقيا(٩).

استطاعت قوات الجهاد أن تدخل مملكة غانة الوثنية، وأن تسقط نظام الحكم بها تحت ضربات رجال المرابطين بعد خمس عشرة سنة من الكفاح والنضال (١٠٦١م ـ ١٠٧٦)، وبسقوط غانة انفتح الطريق أمام الدعوة الإسلامية، وانساب المسلمون في غربي القارة، ودخلت جماعات كثيرة في دين الله أفواجا، وحقق المرابطون أمل المسلمين في دحر معاقل الوثنية والمشركين(١٠).

وأسلم شعب التوكولور، وأشرق نور الإسلام على ربوع غربي أفريقيا، وبدأت المراكز الحضارية تظهر على خريطة المنطقة، فنشأت مدن تمبكت، وجنى، وجاو، وصارت هذه المراكز ركائز الدعوة الإسلامية في غرب القارة، وصار الإسلام يمثل العصر الذهبي لأفريقيا السوداء، حيث أعطاها الدين حضارة قومية إسلامية، وقامت حكومات ونظم إدارية متقدمة، وصار الإسلام قوة دافعة، وطاقة محركة خطت بالحياة الإنسانية في غربي القارة تلك الخطوات عبر مساحة واسعة من التحديات، واستطاع المسلمون مواجهة التحديات المحلية، ودخلوا معها في معارك طاحنة انتهت بانتصار الإسلام والدعوة للتوحيد، ونبذ الشرك، كما أسهمت هذه الجهود في بناء حضارة راسخة تمثلت في قيام دولة مالي الإسلامية ثم دولة صنغى(١١).

ثانيًا: الممالك الإسلامية ودورها في نشر الإسلام:

لقد نجح المسلمون في تأسيس دولة إسلامية على أنقاض مملكة غانة، وفي عام ١٢٣٥م استطاع شعب الماندنجو بقيادة زعيمهم سنديانا أن يضع أسس

هـذه الدولـة الإسلاميـة الفتية وأن يقيم إطـارا إسـلاميًّا قـويا ، وأن يـدافع عن الإسلام والمسلمين ، وتمكن خلفاؤه من مـواصلة الجهاد ، وتوطيـد العلاقات مع العـالم الإسلامي في المشرق وخصـوصًـا في مصر والحجاز، ورحل تجار مـالي إلى المشرق الإسلامي ، بل واستقـرت طوائف منهم في مصر ونقلوا التجـارة ، وحملوا العلوم من هذه الجهـات ، وتجددت الدولة الإسلاميـة ، واتسعت رقعتها وقامت بدور بناء في المدّ الإسلامي في غربي القارة(١٢) .

لكن الـدولة الإسـلامية انتـابها الضعف ، وحلت بها النكبـات وتركت أمـر الجهاد لدولة أخرى هي صنغى التي اتخذت مـركزًا لها في مدينة جاو في منتصف القـرن الخامس عشر واستطاع سني علي أن يـواصل نشر الـدعوة ، وأن يـدخل مدينـة تمبكت حـاضرة الثقافـة الإسلامية منـذ عهد المرابطين ، وقـامت الـدولة الجديدة بنشر الدعـوة الإسلامية وازدهر الإسلام من جديـد بفضل جهود حكام صنغى الذين أخلصوا للدعوة ودخل خلق كثير في دين الله أفواجا .

استمر هذا التواصل الفكري والاتصـال الحضاري بل والتلاقح الفكري بين غربي أفـريقيا وشمالها مع المشرق الإسـلامي من خلال رحـلات الحج المشهورة ، ومن خلال تبـادل العلماء والمفكرين ، وعـاش المسلمون في كنف دولة إسـلامية ترعى شريعة الله ، وتطبق أسس الدعوة الإسلامية(١٢) .

وظل الحال على هذا المنوال حتى واجهـت هذه الدولة تحديًا من نـوع غريب حيث جاءهـا التحدي على أيدي المغـاربة المسلمين ، كان التحـدي من المغرب وهو نفس الإقليم الذي حمل الحضارة الإسلامية إلى غربي أفريقيا ، جاء التحدي في شكل حملة مغربيـة أرسلها المنصور السعدي سلطـان المغرب إلى دولة صنغى وكان يقودهـا جودار باشا الأسبـاني ، واستطاعت هذه الحملة المؤلفـة من أربعة آلاف مقاتل أن تدخل مدينة تمبكت في عام ١٥٩١م، وقضى المغاربة على دولة

صنغى التي كانت توحد بين أقاليم السودان، وتبسط عليه لواء الأمن والأمان.

كان هذا الغزو، وما أعقبه من احتلال ودمار بداية القضاء على دولة إسلامية زاهرة حيث حلت الفوضى والخراب ليس في النواحي الاقتصادية فحسب، بل تعداه إلى كافة مرافق الحياة وصار هذا الغزو لا يقل وحشية وأثرا عن الغزو المغولي لبغداد في عام ١٢٥٨م[١٣].

لقد عطل هذا الغزو مسيرة الحضارة الإسلامية وأدى إلى عزل السودان الغربي، فانهارت اقتصادياته وتشرد علماؤه، وحبس منهم من حبس، وفرّ من استطاع الفرار إلى المشرق العربي أو إلى الشمال الأفريقي وصادر المغاربة أموال العلماء وحبسوهم أو قتلوهم، و عاثوا في الأرض فسادا، وبدأت غارات الطوارق على هذه المراكز الحضارية، وانقسمت الدولة الإسلامية في غربي القارة إلى عدد من القبائل المتنافرة والمتناحرة، والتي اتخذت من السلب والنهب والسطو أسلوبا للحياة وسط هذه الفوضى الشاملة[١٤].

عاد السكان إلى الديانات المحلية، وعادت الوثنية تنشب أظفارها من جديد في هذا المجتمع الإسلامي المتهالك، وصار الإسلام غريبا بين هذه الشعوب وتسربت البدع والخرافات وقد تدهورت أحوال الدعوة وكانت الفترة من الغزو المراكشي وحتى أوائل القرن التاسع عشر من أكبر التحديات للدعوة وللمسلمين عامة[١٥].

لكن الدعوة صمدت لهذا التحدي، وكانت الصخرة الصلدة التي واجهت هذه الموجة العاتية، وامتصتها، وخرجت منها أشد قوة وثباتا في مطلع القرن التاسع عشر عندما أعلن أحد رجال الدين في شمال نيجيريا حركة الإصلاح الكبرى لإخماد البِدَع و إحياء السنة المحمدية.

فمن هو هذا الزعيم المسلم؟ وما هي الظروف التي دعته إلى إعلان حركته



الجهادية؟ وما هي الآثار التي أفرزتها هذه الدعوة الإصلاحية؟

ثالثًا : الشيخ عثمان وجهوده في نشر الإسلام في غربي القارة :

يُعَدُّ الشيخ عثمان بن فودى من أكبر دعاة الإصلاح في غربي أفريقيا في القرن التاسع عشر، وقد بدأ دعوته الإصلاحية في إمارة جوبير إحدى إمارات الهوسا ـ تلك الإمارات التي دخلها الإسلام في القرن الرابع عشر لكنها ظلت على وثنيتها حيث مارس الحكام الوثنيون مراكز السلطة والنفوذ، وصار الصراع شيئا مألوفًا وعاديًّا في هذه المنطقة، وأصبحت مناطق غربي أفريقيا بعد الغزو المراكشي عام ١٥٩١م تعيش في حالة من الفوضى والتفكك واستمرت على هذه الحال حتى أوائل القرن التاسع الهجري وتشابهت إلى حد كبير مع أحوال المشرق العربي وكأن الأحداث قد اصطلحت على أن تجعل العالم الإسلامي كله في هذه الفترة نهبا للفوضى والعنف والانقسام(١٦).

فلقد أصاب العثمانيون في المشرق العربي الضعف وطمع فيهم الطامعون من الأوروبيين وتعرض العالم الإسلامي لموجة جديدة من الاستعمار الغربي الذي يتربص بالمسلمين في كل مكان ويستعد لاقتطاع ما طاب له من أرضه، ولم يسلم غربي أفريقيا باعتباره جزءًا من العالم الإسلامي ـ من هذه الآثار المدمرة التي أحدثتها تلك الموجات الصليبية المتلاحقة، ولم تعد أحواله في أدق تفاصيلها تختلف عما يدور في المشرق الإسلامي ككل(١٧).

وجد المسلمون أنه لا بد من انتفاضة تخلص الدين من هذه الأخطار، وتخرج المسلمين من رقدتهم، وتوقظ فيهم وعيا بهذه التهديدات حتى يستجمعوا قواهم، ويردوا هذه الموجة العاتية.

وقد انقسم المصلحون إلى فريقين: أحدهما أحس بما في الثقافة الغربية من خير قد يفيد جمهور المسلمين فسعوا إلى الإصلاح، وتقريب الهوة بين الثقافة

الإسلامية والحضارة الغربية، وصار هؤلاء المجدّدون يسعون إلى تحرير الإسلام من جموده والقضاء على القيود التي فرضها الفقهاء على المعرفة، وظهر هذا في حركات تجديد محمد عبده في مصر، ومحمد إقبال في الهند، وخير الدين في تونس وابن باديس في الجزائر.

أما الفريق الآخر فقد وجد أنه لا منجاة من الضعف والتخاذل الذي شاع في الحياة الإسلامية في ظل الخلافة العثمانية إلا بالعودة إلى السلف الصالح أي دعوة إلى ماضي الإسلام المجيد، ورأى المصلحون أنه لا بد من تجنيد طاقات المسلمين لإنقاذ العالم الإسلامي من هذا الخلل، وأنه لا بد من خطوة فكرية تحرر الدين من كل هذه الأخطار الجامدة، وتبعث في النفس روحا جديدة تعيد للمسلمين أمجادهم، وتضع حدا لهذه الحملات التي تتحدى الإسلام منذ بدء الدعوة الإسلامية في القرن السابع الميلادي، وظهرت أفكار الشيخ محمد بن عبد الوهاب في شبه الجزيرة العربية والتي تدعو للعودة إلى السلف الصالح و إلى الكتاب والسنة، فكانت حركات إصلاحية مثل حركة ابن تيمية وغيرها من حركات الإصلاح كالسنوسية في ليبيا والمهدية في السودان، وحركة عثمان بن فودى في بلاد الهوسا بنيجيريا(١٨).

وإذا كان المصلحون في المشرق العربي قد حاولوا العودة إلى ماضي الإسلام وحضارته لمواجهة هذه الموجة الاستعمارية القادمة من الغرب، فإن حركات الإصلاح في غربي أفريقيا اتخذت شكلا جديدا، حاولت من خلاله البحث عن الوسائل التي تعود بالإسلام إلى نقائه، وتعديل مساره ليساير الآراء الوافدة في الوقت الذي تسعى فيه هذه الحركات إلى ترسيخ مبادئ الإسلام لمواجهة الشرك والإلحاد، والبعد عن الإسلام الصحيح.

ومن هذا المنطلق صارت حركة عثمان بن فودى وخلفائه في لحمتها وسداها

دعوة لمواجهة الشرك والتصدي للغزو الاستعماري الذي يستهدف في المقام الأول حضارة الإسلام والمسلمين(١٩).

ظهر الشيخ عثمان في إمارة جوبير إحدى إمارات الهوسا في بيت علم وثقافة، تربى تربية إسلامية خالصة على أيدي عدد كبير من العلماء والفقهاء، وتفتح ذهنه على أحوال هذا المجتمع فشاهد البدع والخرافات التي لا تمت للدين بصلة، طاف مناطق غربي القارة ساعيًا للعلم والدراسة، ولما اكتملت مداركه انتقل إلى مرحلة نشر الدعوة الإسلامية، وقام بالوعظ والإرشاد، واتصل بالحكام في هذه الإمارات على أمل أن يقيم تحالفا معهم لنشر الدعوة. واتجه إلى أمير جوبير، وبيّن له الحق والباطل، وشرح أسس الدعوة الإسلامية الصحيحة، وطلب منه العون لإحياء الدين، وإقامة العدل، واستجاب له هذا الحاكم ويدعى باوا، وعهد إليه بالفتوى والإرشاد، وأخذ الشيخ ينشر الدين ويشرح آراءه الإصلاحية، وبدأ يحاور العلماء ويناظر الفقهاء، ويرد عليهم بالحجة والبرهان الساطع(٢٠).

وكان الشيخ مولعًا بالعلم والعمل معا حتى لقب بذي النورين ــ العلم والعمل ـ وظل هذا الولع يلازمه طوال حياته، بل صار الشيخ منتجع الروّاد، ورافع لواء العلم والدين، فأحيا السنة وأمات البدعة، وقد وجد فيه العلماء خطرا عليهم، فأكل الحقد قلوبهم، وحاولوا الوقيعة بينه وبين الحاكم على أساس أن الشيخ يسعى لبناء مجتمع إسلامي(٢١).

وعندما توفي هذا الحاكم كانت نواة المجتمع الإسلامي تبلورت، ولما خلفه ابنه نافاتا أذهلته هذه الحركة الإصلاحية، كما انزعج لتلك الأعداد التي تدخل تباعا في الدين الإسلامي، ولم يستطع أن يخفي حقده على الشيخ وأتباعه وأصدر في لحظة غضبه مرسوما يطالب الشيخ بأمور معقّدة، هدفها عرقلة الدعوة

الإسلامية والقضاء على جهود الشيخ لنشر الإسلام وجاء في مرسومه ثلاثة أمور غاية في الغرابة وهي :

أولها : ألا يعظ أحد إلا الشيخ نفسه .

وثانيها : ألا يدخل الإسلام إلا من ورثه عن أجداده .

وثالثها : ألا يلبس أحد العمامة ولا تضرب امرأة بخمارها على جبينها بعد هذا المرسوم[٢٢] .

كان هذا المرسوم دعوة إلى السفور وخلع الحجاب والحدِّ من نشاط الدعوة الإسلامية ، كما كان تحديًا للإسلام والمسلمين الذين يزدادون مع الأيام ، وكان من الممكن أن يعترض الشيخ على هذه الأوامر ، لكنه أدرك أن الطريق طويل ، وأن الدعوة في حاجة إلى التماسك والمؤازرة ، فقبل المرسوم ، وهو يعلم علم اليقين أن الدائرة سوف تحل على المشركين ، وأن دعوته لرفع راية الإسلام ستنتصر على هؤلاء الوثنيين[٢٣] .

وشاء الله أن يرحل هذا الحاكم قبل أن يشهد آثار مرسومه الجائر، وتولى ابنه يونفا وهو تلميذ الشيخ عثمان وأحد الذين درسوا على يديه ، ولذا أحس الشيخ بأمان واستبشر الخير على أيدي تلميذه الذي ألغى مرسوم والده ، وسمح للشيخ بمواصلة نشاطه في الوعظ والإرشاد ، ونشر الدعوة الإسلامية .

عاد رجال الشيخ يمارسون نشاطهم ، وازداد الإقبال على دروس الشيخ ومجالسه ، وأخذ ينشر الدعوة في إمارات أخرى مثل زمفرا وكيب ، ومع ازدياد الأعوان ، بدأ الحقد يتسرب إلى يونفا الذي أحس بخطورة الشيخ على ملكه وسلطانه فانقلب رأسا على عقب ، وبدأ يضطهد المسلمين بل ويهاجم القرى المسلمة في شهر الصيام ، وقتل الناس وهم نيام ، و أخذ يقبض على زعماء

المسلمين، واضطر بعضهم إلى الهروب إلى معسكر الشيخ خصوصا أحد الأتباع المخلصين ويدعى عبد السلام، والذي كان يونفا يسعى للقبض عليه، والتنكيل به(٢٤).

طلب يونفا من الشيخ عثمان تسليم عبد السلام، لكن الشيخ رفض، وازداد حنق يونفا فأمر الشيخ بترك الجماعة والعيش في المنفى بعيدا عن أعوانه، وبالطبع رفض الشيخ وفضل الرحيل بكل جماعته إلى مكان يدعى جودو حيث تألفت قلوب هذه الجماعة على غير أرحام، بل كان لحمة العلم ورابطة الدعوة نسبا يربطهم، ولم يكن عامل الوطنية أو القومية هو الرباط بل كانوا من مختلف بلاد الهوسا هدفهم نشر الإسلام والهجرة في أرض الله الواسعة.

ردّ يونفا على هذا التصرف حيث طلب القبض على الشيخ وأعوانه، وحرق قرى المسلمين، والقضاء على هذه الجماعات الخارجة عن إرادته. وفعلا أخذ أمراء الهوسا يتعقبونه حيثما ذهب، يقطعون الطرق الموصلة إليه، وينهبون أمواله، ويتهيأون لحربه، وكان على أتباع الشيخ البحث عن عمل يواجهون به هذا الخطر الذي يتوعدهم وتلك الحرب لاستئصال شأفتهم.

لم يجد أتباع الشيخ بدًّا من مبايعته على الجهاد، وطاعة الله ورسوله، وحمل الشيخ لقب أمير المؤمنين، وأصدر وثيقة أهل السودان باعتبارها إعلانا رسميًّا للجهاد في سبيل الله، واحتوت على سبعة وعشرين بندا تدور كلها حول وجوب الجهاد، ومحاربة الكفار، وقتال البغاة، ومن ثم انتقل الجهاد من مرحلة الدعوة السلمية إلى الحرب السافرة.

وكان على الشيخ التصدي لهذا التحدي الذي استهدف القضاء على الدعوة الإصلاحية وصارت الحرب هي الفيصل الوحيد في هذا المضمار.

وبدأت الحرب بين الطرفين، وشن أمير جوبير هجومًا على القرى الإسلامية

وتجلت شجاعة زعماء الجهاد في أكبر تحديات تواجه المسلمين في هذه الفترة من كفاحهم من أجل نشر الدعوة الإسلامية(٢٥).

وفي أول لقاء بين الطرفين وعلى ضفاف بحيرة تابكين كوتوا أطبق المسلمون - رغم قلة عددهم - على قوى المشركين وحققوا أولى انتصاراتهم، وتوالت الانتصارات، وصارت الحرب سجالا بين الطرفين ابتداء من عام ١٨٠٤م وحتى عام ١٨٠٨م وهو العام الذي دخلت أفواج المجاهدين إلى عاصمة الإمارة وتدعى الكالاوا، وقتلت يونفا وأعوانه، وسقطت الإمارات الواحدة تلو الأخرى في أيدي المجاهدين، وأعطى الشيخ لأعوانه أعلاما لإعلان الجهاد في مختلف مناطق بلاد الهوسا، ودانت له كل المنطقة، وتشكلت لأول مرة أكبر دولة إسلامية في غربي أفريقيا حتى بلغت مساحتها حوالى ١٨٠,٠٠٠ ميل مربع، ويقطنها عشرة ملايين نسمة(٢٦).

ونجح الجهاد، وتم القضاء على الوثنيين وأصبحت في حكم المسلمين، وبدأ الشيخ يرسي دعائم الدولة الإسلامية الفتية، وصارت معارك الشيخ عثمان لنشر الدعوة الإسلامية أم المعارك الإسلامية حيث صارت هذه الدعوة نموذجا لغيرها من حركات الإصلاح والتجديد في مناطق كثيرة من غربي القارة، وحيث جاء قواد مسلمون يستلهمون من حركة الشيخ عثمان العون والمدد، وقاموا بحركات مماثلة، وصار القرن التاسع عشر في غربي القارة هو قرن التحدي والصراع ضد قوى الوثنيين، وقوى التكالب الأوروبي على أفريقيا، ويحدثنا تاريخ المنطقة عن زعماء الجهاد أمثال الحاج عمر الفوتي التكروري في السنغال، والشيخ أحمد ولوبو في ماسينا، وساموري توري في غينيا وغيرهم من زعماء الجهاد الذين وقفوا بحزم ضد القوى الوثنية، وقوى الصراع الأوروبي(٢٧).

وباختصار كانت الدعوة تجربة رائعة وقدوة حسنة اقتفى آثارها كثير من

حركات الإصلاح والدعوة إلى الإسلام الصحيح .

رابعًا : آثار الجهاد الإسلامي :

لقد واجه المسلمون هذه التحديات وكانت مؤلفات الشيخ عثمان بن فودى وغيره من الزعماء قد أسهمت في نشر اللغة العربية ، وجعلها ينبوعًا للثقافة والفكر ، وصارت مناهج التعليم في معظم مناطق غربي القارة تهتم بشكل كبير بتحفيظ القرآن الكريم وتفسيره باللغة العربية ، كما أسهمت المؤلفات في شرح كل المسائل الشرعية بشكل مبسط(٢٨) .

ظهرت الخلافة الإسلامية في هذا الجزء من أفريقيا ، وحمل زعماء المسلمين لقب أمير المؤمنين ، وصارت الشريعة الغراء منهاج الحياة في هذه الأجزاء ، وواصل خلفاء عثمان مسيرة الجهاد لنشر الدين الإسلامي ، وتكوّن مجتمع كامل ومتكامل ، وانتشر لواء الأمن والسكينة في ربوع هذه المنطقة بعد أن كان منطق السيف والحراب هو السائد في هذه الجهات ، وتعد نعمة السلام والأمان من أهم آثار هذه الحركة الإصلاحية التي قضت على شبح الوثنية الذي ظل يخيم على هذه المنطقة عدة قرون ، وبددت هذه الدعوة الإصلاحية الظلام وحل نور الإسلام في غابات وشواطئ الأطلسي . ويكفي هذه الحركة الإصلاحية فخرًا أنها حولت منطقة جهادها إلى أكبر بؤرة للتجمع الإسلامي في أفريقيا الغربية بخاصة ، والقارة كلها بشكل عام حيث وصل عدد المسلمين في نيجيريا وحدها أكثر من ثمانين مليونا من المسلمين ، ناهيك عن أن مناطق الجهاد الأخرى التي قبلت التحدي وأعلنت الجهاد قد جعلت من دولها مراكز إسلامية هامة حيث بلغ عدد المسلمين مثلا في السنغال أكثر من ٩٥٪ وفي الصومال ١٠٠٪ والنيجر ٩١٪ وجامبيا ٨٥٪ وغينيا ٩٥٪ ، ولو قارنّا هذه النسب مع دول لم تشهد حركات الجهاد لوجدنا أن نسبة المسلمين تصل في أنجولا مثلا ٢٥٪ وفي

بتسوانالاند ٥٪، وفي غينيا الاستوائية ٣٤٪، وفي غانا ٤٥٪، وفي ليبيريا ٣٠٪، وفي ناميبيا ٦٪، وفي سوازى لاند ٩٪.

إن هذه الحركات الجهادية الإصلاحية أقامت دولا إسلامية قوية وطبقت الشريعة الإسلامية، وتحدت القوى الوثنية، ووضعت نظما ثابتة للحكم والإدارة، وعادت الألقاب الإسلامية مثل الوزير والقاضي والمحتسب، وعاش الناس في ظل نظم إسلامية قوية لم يجد المستعمر حين سيطر على هذه البلاد إلا أن يبقي على هذه النظم ويطورها ويتخذها أسلوبا للحكم طوال الحقبة الاستعمارية(٢٩).

لكن رغم رسوخ هذه النظم الإسلامية بعد هذه التحديات القوية نعود ونسأل:

هل توقف التحدي للقوى الإسلامية في غربي القارة؟

والإجابة ــ طبعا ـ بالنفي، فالتحدي للدعوة لا يزال قائما لأن الجهاد الإسلامي لا يزال يجابه تحديات لا تقل عنفا عما حدث من صراعات سابقة. أو منذ أن خرج المسلمون من الأندلس بعد سقوط غرناطة في عام ١٤٩٢م.

استمرت موجات التحدي للقوى الإسلامية، وبلغت هذه التحديات ذروتها طوال القرن التاسع عشر، لكن رجال الدعوة وقفوا صامدين أمام هذا التحدي. وإذا كانت حروب المسلمين قد استنزفت الكثير من مواردهم وطاقاتهم، وامتصت جانبًا كبيرًا من قدراتهم على الابتكار والإنجاز الحضاري إلا أن هذا لم يفقد رجال الدعوة حماسهم ولا رغبتهم في مواصلة حركة المدّ الإسلامي المتلهفة دوما إلى الانطلاق والتحدي.

وبعد، فما أحوج الأمة الإسلامية إلى مثل هذه الحركات الإصلاحية لأن

أفريقيا لا تزال ميدان تسابق بين القوى الخارجية، ولا تزال الملل والنحل تسعى لكسب أرض جديدة في أفريقيا، أو تثبت قدما لها على حساب الإسلام والمسلمين. ولو عرفنا أن الكنيسة ترصد في كل عام أكثر من ثلاثة مليارات دولار من أجل عمليات التنصير في القارة، وأنها تجند أكثر من ١٢٠ ألف منصر لتقديم الخدمات للذين يعتنقون المسيحية لأدركنا مدى الخطر الذي يطبق على المسلمين، علينا أن نقف صفا واحدا لكي نتفهم هذا التحدّي ومغزاه، وأن نصمد في وجه القوى الباغية وحتى نثبت أننا خير أمة أخرجت للناس قولا وعملا، وأن يكون تماسكنا إيمانا منا بالخطر الذي يحيط بنا في هذه المرحلة الحاسمة من تاريخ الإسلام والمسلمين.

وأخيرا أرجو أن تكون هذه الدراسة المتواضعة لجهاد المسلمين والتحديات التي تواجههم في غربي القارة بداية صحوة إسلامية تدرس فيها ديمومة الدعوة وصيرورتها حركة ديناميكية تغذي الفكر الحضاري لهذا التراث الإسلامي، وألا نقف جامدين أمام التحديات، وكفى زعماء الجهاد الإسلامي فخرا أنهم فجّروا طاقات أمتنا، وأعادوها إلى السلف الصالح، وأثبتوا أن الإسلام بخير، وأنه قادر على المواجهة والتصدي لأية غزوة استعمارية.

وفقنا الله إلى مزيد من الدراسات عن الجهاد والتحديات لأمة الإسلام في أماكن مختلفة من أرجاء العالم الإسلامي.

• • •





(١) الإصطخري: أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الإصطخري: «المسالك والممالك» تحقيق محمد حلمي عبد الجليل ومراجعة شفيق غربال، القاهرة ١٩٦١م ص ٣٤.

(٢) حسن أحمد محمود: الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا، الجزء الأول، القاهرة ١٩٦٣، ص٢٢٣.

(٣) Fage, J.D.: West Africa. p. 16.

(٤) Barth, H. Travels and Discoveries in North and Central Africa in the Years 1849 - 1855, London 1858, Vol. IV, p. 579.

(٥) حسين مؤنس: فتح العرب للمغرب، مطبعة مصر (د. ت) ص ٢٠٠.

(٦) ابن خلدون: العبر وديوان المبتدأ والخبر، بولاق ١٢٨٤ هـ الجزء السادس، ص ١٨٢.

(٧) أبو عبيد الله البكري: المغرب في ذكر بلاد أفريقيا والمغرب، ص ١٧٤.

(٨) ابن أبي زرع: الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب، وتاريخ مدينة فاس، ص ٧٩.

(٩) انظر دولة المرابطين ودورها: حسن أحمد محمود: قيام دولة المرابطين، القاهرة ١٩٥٧م.

(١٠) حول مملكة غانا ودخول المرابطين بها انظر: إبراهيم طرخان: إمبراطورية غانة الإسلامية، الهيئة العامة للتأليف والنشر ١٣٩٠هـ ص ٤٨ ـ ٥٢.

(١١) Trimingham, J.S: Islam in West Africa, p. 13.

وأيضا انظر: إبراهيم طرخان: دولة مالي الإسلامية، ص ٤٢ ـ ٤٥.

(١٢) محمد أنور توفيق أبو علم: دولة صنغى الإسلامية ـ تطورها الاقتصادي والاجتماعي والحضاري ١٤٩٣ م ـ ١٥٩١م، رسالة ماجستير غير منشورة بمعهد البحوث والدراسات الأفريقية، بجامعة القاهرة ١٩٧٧م، ص ١٠٤ ـ ١٣٠.

(١٣) Duboi, F. : Tomboctu, the Mysterious, London 1899, pp. 252 - 259.

(١٤) حسن أحمد محمود: الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا ص ٢٣٠.

(١٥) السعدي، عبد الرحمن بن عبد الله بن عامر: تاريخ ا لسودان. نشره وعلق عليه هوداس، باريس ١٨٩٨، ص ٧٢.

(١٦) Willis, J.R: Jihad Fi Sabil Allah, Journal of African History, Vol. VIII. No 1.1967, p. 400.



(١٧) حسن أحمد محمود: الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا، ص ٢٥٣.

(١٨) عبد الله عبد الرازق إبراهيم: الإسلام والحضارة الإسلامية في نيجيريا، القاهرة ١٩٨٥، ص ٣٣.

(١٩) Hiskett, M: The Sword of the Truth, London 1973, p. 131.

(٢٠) محمود سمير التابعي: عثمان بن فودى، رسالة ماجستير غير منشورة بمعهد البحوث والدراسات الأفريقية عام ١٩٧٦ ص ٤٠ـ٦٥.

(٢١) آدم عبد الله الألوري: الإسلام في نيجيريا والشيخ عثمان بن فودى ـ نيجيريا ١٩٧١، ص ٣٦ وأيضا:

Adeleye, R.A: Power and Diplomacy in Northern Nigeria, London 1971, p.32.

(٢٢) محمد بلو بن عثمان: أنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور، القاهرة ١٩٦٤، ص ٩٦.

(٢٣) Last, M: The Sokoto Caliphate, London 1967, p.13.

(٢٤) Ki Zerbo, Joseph: Histoire de l'Afrique Noire, Paris 1972, p. 361.

(٢٥) Anene, C.J.: Africa in the 19 th and 20 th centuries, London 1966, p.298.

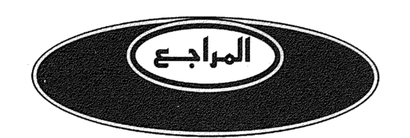
(٢٦) Fage, J.D.: A History of Africa, London 1978, p.200.

(٢٧) انظر هذه الحركات ودورها في الجهاد في عبد الله عبد الرازق إبراهيم: المسلمون والاستعمار الأوروبي لأفريقيا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت العدد ١٣٩ يولية ١٩٨٩.

(٢٨) حسن عيسى عبد الظاهر: الدعوة الإسلامية في غرب أفريقيا وقيام دولة الفولاني، السعودية، ١٩٨١م، ص ٢٠٨ـ٢١٠.

(٢٩) Hodgkin, Thomes: Nigerian Perspectives, London 1960, p. 39.





أولا : رسائل جامعية غير منشورة :

١) محمد أنور أبو علم : دولة صنغى الإسلامية ـ تطورها الاقتصادي والاجتماعي والحضاري ١٤٩٣م ـ ١٥٩١م، رسالة ماجستير غير منشورة ـ معهد البحوث والدراسات الأفريقية ـ جامعة القاهرة ١٩٧٧ .

٢) محمود سمير التابعي، عثمان بن فودي، رسالة ماجستير غير منشورة، معهد البحوث والدراسات الأفريقية ـ جامعة القاهرة ١٩٧٦ .

ثانيا : المراجع العربية :

١) إبراهيم طرخان : دولة مالي الإسلامية، الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٣م .
ـ إمبراطورية غانة الإسلامية، الهيئة العامة للتأليف والنشر ١٣٩٠هـ .

٢) ابن أبي زرع : الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، المغرب ١٦٣٦م .

٣) ابن خلدون : العبر وديوان المبتدأ والخبر، بولاق ١٢٨٤هـ .

٤) أبو عبيد الله البكري : المغرب في ذكر بلاد أفريقيا والمغرب طبعة الجزائر ١٩١١م .

٥) الإصطخري، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الإصطخري : المسالك والممالك، تحقيق محمد حلمي عبد الجليل ومراجعة شفيق غربال، القاهرة ١٩٦١م .

٦) السعدي، عبد الرحمن بن عبد الله بن عامر: تاريخ السودان، نشره وعلق عليه هوداس، باريس ١٨٩٨م .

٧) آدم عبد الله الألوري : الإسلام في نيجيريا والشيخ عثمان بن فودى، نيجيريا ١٩٧١م .

٨) حسن أحمد محمود: الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا، القاهرة ١٩٦١م ـ قيام دولة المرابطين، القاهرة ١٩٥٧م .

٩) حسن عيسى عبد الظاهر: الدعوة الإسلامية في غرب أفريقيا وقيام دولة الفولاني، السعودية ١٩٨١ .

١٠) حسين مؤنس : فتح العرب للمغرب، مطبعة مصر (د.ت) .

١١) عبد الله عبد الرازق إبراهيم : الإسلام والحضارة الإسلامية في نيجيريا، القاهرة ١٩٨٤م .

توصيات الدّورة الثامنة للجمعية العامة للفرع الإقليمي العربي للمجلس الدّولي للأرشيف

المنعقدة «بالجمهورية التونسية»

في الفترة من ١٤ - ١٥ نوفمبر ١٩٩٢م

إعداد: عبد العزيز بن حمد العاصم

بناء على موافقة معالي وزير التعليم العالي ورئيس مجلس إدارة دارة الملك عبدالعزيز، الدكتور خالد بن محمد العنقري، المبنية على موافقة المقام السامي بمشاركة الدارة في الدورة الثامنة للجمعية العامة للفرع الإقليمي العربي للمجلس الدولي للأرشيف المنعقدة بالجمهورية التونسية في الفترة من ١٤١٣/٥/٢٠ إلى ١٤١٣/٥/٢٣هـ. فقد مثل الدارة في هذا الاجتماع كل من الأستاذ عبد الرحمن بن عبد العزيز السراء، مدير إدارة الشئون الإدارية والمالية، وكذلك الأستاذ عبد العزيز بن سليمان العلي، الباحث بمركز الوثائق بالدارة.

وقد تمخض الاجتماع عن التوصيات الآتية:



● جانب من اجتماعات الندوة ●

لقد تمّ بحمد الله وتوفيقه في يومي السبت والأحد ١٤ ـ ١٥ من نوفمبر ١٩٩٢م انعقاد الدّورة الثامنة للجمعية العامة للفرع الإقليمي العربي للمجلس الدّولي للأرشيف بمدينة تونس (الجمهورية التونسيّة) تحت رعاية الوزير الأول الدكتور حامد القروي. وقد أناب عنه السيد صلاح الدين الشريف كاتب الدّولة لدى الوزير الأوّل المكلّف بالإصلاح الإداري والوظيفة العموميّة.

وقد حضر هذه الاجتماعات وفود تمثّل كلاً من:

١ ـ دولة الإمارات العربيّة المتّحدة: وقد مثّلها:

السيد أحمد جلال التدمري مدير مركز الدّراسات والوثائق بحكومة رأس الخيمة.

٢ ـ دولة البحرين: وقد مثّلها:

ـ معالي الشيخ عبد الله بن خالد آل خليفة وزير العدل والشئون الإسلامية الأمين العام لمراكز الدّراسات والوثائق في الخليج العربي والجزيرة العربيّة.

ـ الدّكتور علي أبـا حسين مدير مركـز الوثائق التاريخيّة نائب الأمين العام للمراكز .

ـ السيد علي أحمد الميل رئيس مركز الوثائق والسّجلاّت بمجلس الوزراء .

٣ ـ **الجمهورية التونسيّة** : وقد مثّلها :

الدكتور المنصف الفخفاخ مـدير الأرشيف الوطني ورئيس الفرع الإقليمي العربي للمجلس الدّولي للأرشيف .

٤ ـ **الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية** : وقد مثّلها :

السيد عبد الكريم بجاجة المدير العام للأرشيف الوطني .

٥ ـ **سلطنة عمان** : وقد مثّلها :

الدكتور الشيخ صالح بن أحمد الصوافي المشرف العام للدّراسات والتراجم وتحقيق الكتب بوزارة التراث القومي والثقافة .

٦ ـ **المملكة العربية السّعودية** : وقد مثّلها :

ـ السيـد خضـران فـراج الدامـوك مسـاعد مـدير عام الإدارة العامة للمحفوظات بوزارة المالية والاقتصاد الوطني .

ـ السيد عبد الرحمن بن عبد العزيز السراء دارة الملك عبد العزيز.

ـ السيد عبد العزيز بن سليمان العلي دارة الملك عبد العزيز.

٧ ـ **دولة الكويت** : وقد مثّلها :

السيد بهاء الإبـراهيم مديـر مركـز الوثـائق بالـديوان الأميري ومـدير إدارة المكتبات بجامعة الكويت .

٨ ـ **المملكة المغربية** : وقد مثّلها :

السيد محمد بوشنتوف الوزير المفوّض بوزارة الخارجيّة .

٩ ـ **جمهورية مصر العربيّة** : وقد مثّلها :

السيد إبراهيم فتح الله أحمد مدير عام إدارة الوثائق القوميّة .

١٠ ـ **الجمهورية اليمنيّة** : وقد مثّلها :

- السيد القاضي علي أبو الـرجال مستشار بمكتب مجلس الرئاسة ورئيس المركز الوطني للوثائق .
- الدكتـــور عبـد الله يحيى الزين مـدير الإدارة العـامة للشئون الإعـلاميّة والثقافيّة بمكتب مجلس الرئاسة .

كما حضر هــذه الاجتماعــات السيـد مليـح المرعشي مـديــر إدارة البريــد والمحفوظـات بالأمانة العامة لجامعة الـدّول العربيّة والسيد جان بيار والو رئيس المجلس الدّولي للأرشيف .

وقد افتتحت الجلسة الصباحيّـة الأولى بكلمة السيد المنصف الفخفاخ رئيس الفـرع الذي رحّب بـالسادة أعضـاء الوفـود المشاركـة في هذا الاجتماع ، ثم قـدّم السيد جـان بيار والو رئيس المجلس الـدّولي للأرشيف الـذي ألقى كلمة تحدّث فيها عن العـلاقة بين الأرشيف الـدّولي والفرع الإقليمي العـربي وأشاد بـالتعاون القائم بين الجانبين وأعـرب عن تمنّياته لهذه الـدّورة بالنجاح . ثم جـاءت كلمة معالي الشيخ عبد الله بن خـالد آل خليفة وزير العدل والشئون الإسـلاميّة بدولة البحـرين والأمين العام لمراكـز الـدّراسات والـوثـائق في الخليج العربي والجزيـرة العربيّة نيـابة عن الوفود المشـاركة حيًّا فيها الجمهـورية التونسية رئيسـا وحكومة وشعبا وتمنّى لهذا البلد كلّ التوفيق والازدهار.

وأخيرًا ألقى السيد صـلاح الدين الشريف كاتب الـدّولة كلمة دولة الـدكتور حامـد القروي الـوزير الأول، راعي الاجتماع ، رحّب فيهـا بالـوفود المشـاركة في بلدهم العربي تونس وشرح سياســة تونس وإنجازاتها في هذا الميدان . وتمنّى لهم طيب الإقامة . وقد رفعت الجلسة في الساعة العاشرة والنصف صباحا .

ثم استؤنف الاجتماع الساعة الحادية عشرة حيث عقدت جلسة العمل الأولى التي تضمّنت قراءة التقـريرين الأدبي والمالي للفـرع . وتمّت مناقشتها والمصـادقة

عليهما من قبل السادة الأعضاء. وفي نهاية الجلسة تمّ اختيار معالي الشيخ عبد الله بن خالد آل خليفة رئيسا لاجتماعات الجمعيّة العامة لهذه الدّورة كما تمّ اختيار الدّكتور عبد الكريم بجاجة نائبا للرئيس والسيد أحمد جلال التدمري مقررًا عاما. ورفعت الجلسة نحو الساعة الواحدة ظهرا على أن تستأنف في الساعة الثالثة والنصف.

جلسة العمل الثانية :

استهلّت بعرض شامل لجدول الأعمال وتمّ تشكيل لجنة الانتخاب برئاسة السيد أحمد جلال التدمري وعضويّة كلّ من السيد إبراهيم فتح الله أحمد والسيد عبد الرحمن السراء، كما تمّ تشكيل لجنة الصّياغة برئاسة السيد أحمد جلال التدمري وعضويّة كلّ من السادة الدكتور الشيخ صالح بن أحمد الصوافي والسيد مليح المرعشي وتمّ بعد ذلك مناقشة المواضيع المطروحة على جدول الأعمال والتي تضمّنت :

١ ـ برنامج العمل المستقبلي للفرع .

٢ ـ مشروع موازنة الفرع .

٣ ـ التعاون بين الأرشيفات العربيّة والأجنبيّة .

٤ ـ النشاطات المقترحة (ندوات، إصدار مطبوعات، ترجمات . . .) .

٥ ـ حثّ الدّول العربيّة على المشاركة في الانضمام إلى عضويّة الفرع .

بعد ذلك تولّت لجنة الانتخاب أعمالها حيث طرحت الترشيحات المقدّمة لها وتمّت مناقشتها حيث أقرّت الجمعيّة العامة انتخاب :

١ ـ معالي الشيخ عبد الله بن خالد آل خليفة رئيسا فخريّا للفرع (البحرين) .

٢ ـ الدّكتور المنصف الفخفاخ رئيسا (تونس) .

٣ ـ السيد عبد الكريم بجاجة نائبا أوّلا للرئيس (الجزائر) .

٤ ـ القاضي علي أبو الرجال نائبا ثانيا (اليمن) .

٥ ـ السيد خضران فراج الداموك أمينا عاما (المملكة العربيّة السعوديّة).
كما تمّ تكليف السيد بهاء الإبراهيم بالاستمرار في عمله كأمين للمال حتّى اجتماع الجمعيّة العامة في الجزائر في ٥/ ٧/ ١٩٩٣م.
وبعد مناقشات مستفيضة اتخذت الجمعية العامة التوصيات التالية:
١ ـ العمل على استرداد الوثائق الوطنيّة العربيّة المسلوبة من الأرشيفات.
٢ ـ السعي للحصول على مصوّرات ميكروفلميّة من الأرشيفات الأجنبيّة ذات العلاقة بالأقطار العربيّة.
٣ ـ قيام الفرع بالتنسيق مع الدّول العربيّة للاستفادة من الخبرات والمختبرات المتوافرة لدى بعضها.
٤ ـ الترحيب بدعوة الجزائر لاحتضان الندوة العلميّة التي سيقيمها الفرع في ٥ ـ ٧ ـ ١٩٩٣ بمناسبة تدشين المبنى الجديد للمكتبة الوطنيّة الجزائريّة.
٥ ـ دعوة الحكومات العربيّة والأمانة العامة لجامعة الدّول العربية لمساندة الفرع الإقليمي العربي بشكل خاص والأرشيفات العربيّة بشكل عام.
٦ ـ أقرّت الجمعيّة العامة اتخاذ الفرع الإقليمي العربي نواة لتشكيل (اتّحاد الأرشيفات العربيّة) مع الاحتفاظ بالعلاقة المتميّزة مع المجلس الدّولي للأرشيف، وقد تمّ تكليف لجنة مشكّلة من كلّ من السادة:
أ ـ السيد أحمد جلال التدمري من الإمارات العربيّة المتّحدة.
ب ـ السيد محمد بوشنتوف من المملكة المغربية. عضو من المكتب التنفيذي للفرع الإقليمي العربي يختاره المكتب التنفيذي تكون مهمّتها إعداد النظام الأساسي والتشكيلات اللاّزمة لهذا الاتحاد والتنسيق في ذلك مع الأمانة العامة لجامعة الدّول العربيّة وأن تقدّم هذه اللّجنة خلاصة أعمالها في الاجتماع القادم بالجزائر الذي سيعقد في ٥/ ٧/ ١٩٩٣م.

٧ ـ الترحيـب بتعهّـد الأرشيف الوطني الجزائري بطباعـة العدد السادس عشر للفرع على نفقته، ودعوة السادة الأعضاء لموافاته بالموضوعات الخاصة بهذا العدد خلال شهرين من تاريخه.

٨ ـ إصدار دليل للأرشيفات العربيّة وفقا لآخر ما وصلت إليه يتضمّن القوانين العربيّة المعنيّة بالأرشيف وذلك بالتعاون مع المكتب التنفيذي.

٩ ـ كما أوصـت باختيـار المكتب التنفيذي لفريق من الخبراء العرب للقيام بإعداد معجم للمصطلحات الأرشيفيّة استنادا إلى المعجم الدّولي الذي يجري إعداده من قبل المجلس الدّولي للأرشيف وذلك بالقيام بترجمته وتدقيقه بالتنسيق مع المجلس الدّولي.

١٠ ـ المصادقة على تعديل البند الأوّل من المادة السابعة من النظام الأساسي للفرع بحيث تصبح كالتالي: «تجتمع الجمعيّة العامة مرة كلّ أربع سنوات في دورة عادية ويمكن عند الاقتضاء أن تجتمع في دورة غير عادية بطلب من المجلس التنفيذي أو أغلبيّة أعضاء الفرع».

١١ ـ رفع برقيّة تحيّة إلى فخامة الرئيس زين العابدين بن علي رئيس الجمهورية التونسيّة وبرقيّة أخرى إلى دولة الوزير الأوّل الدكتور حامد القروي لرعايته اجتماعات الدّورة الثامنة للجمعيّة العامة للفرع.

وانعقدت خلال هذه الدّورة ندوة علميّة حول موضوع: «النظم الحديثة للأرشيف» ألقيت فيها عدّة محاضرات ودراسات.

اختتمت اجتماعات الجمعيّة العامة للفرع الإقليمي العربي للمجلس الدّولي للأرشيف في دورتها الثامنة بكلمة ألقاها معالي الشيخ عبد الله بن خالد آل خليفة الرئيس الفخري للفرع.

ومن الله التوفيق.



• The writers' view do not necessarily reflect those of the magazine •



• THE COVER •

(Old Engravings In Al-Jouf.)

- **Articles cannot be returned to authors whether published or not.**
- **Articles are arranged technically regardless of the writer's prestige.**

• PRICE PER ISSUE •

Saudi Arabia:	**3 Riyals**	**Morocco:**	**5 Dirhams**
U.A.E.:	**4 Dirhams**	**Tunisia:**	**400 Millimes**
Qatar:	**4 Riyals**	**Non-Arab**	
Egypt:	**40 Piastres**	**Countries:**	**1 US.$**

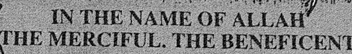
ANNUAL SUBSCRIPTIONS

Saudi Arabia:	20 Riyals
Arab Countries:	The equivalent of 4 issues prices: SR 20.
Non-Arab Countries:	US. $6.

SUBSCRIPTIONS
Subscriptions should be directed to King Abdulaziz

• DISTRIBUTORS •

Saudi Arabia: Saudi Distribution ✉ 13195 Jed. 21493
4916727 - 4616741 RIYADH
Abu Dhabi: ✉ 13778, Abu Dhabi
☎ 323011
Dubai: Dar-Al-Hikma Library, 2007, Tel: 228552
Qatar: Dar-Al-Thaqafa, 323,
☎ 413180
Bahrain: Al-Hilal Distributing Est., Manama,
224 ☎ 262026
Egypt: Al-Ahram Distributing Est., Al Gala'a Street, Cairo
☎ 755500
Tunisia: The Tunisian Distributing Company
5, Nahg Kartaj
Morocco: Al-Sharifia Distributing Company
683, Casablanca 05.


IN THE NAME OF ALLAH
THE MERCIFUL. THE BENEFICENT

An Academic Quarterly Issued by:
King Abdul Aziz Research Centre - Riyadh

King Abdul Aziz Research Centre - Riyadh

- **Established by a Royal Decree No. M/45 dated 5/8/1392 A.H. as an autonomous body with independent juristic identity.**
- **Run by a Board of Directors vested with full authority to have its objectives materialized.**

Objectives:

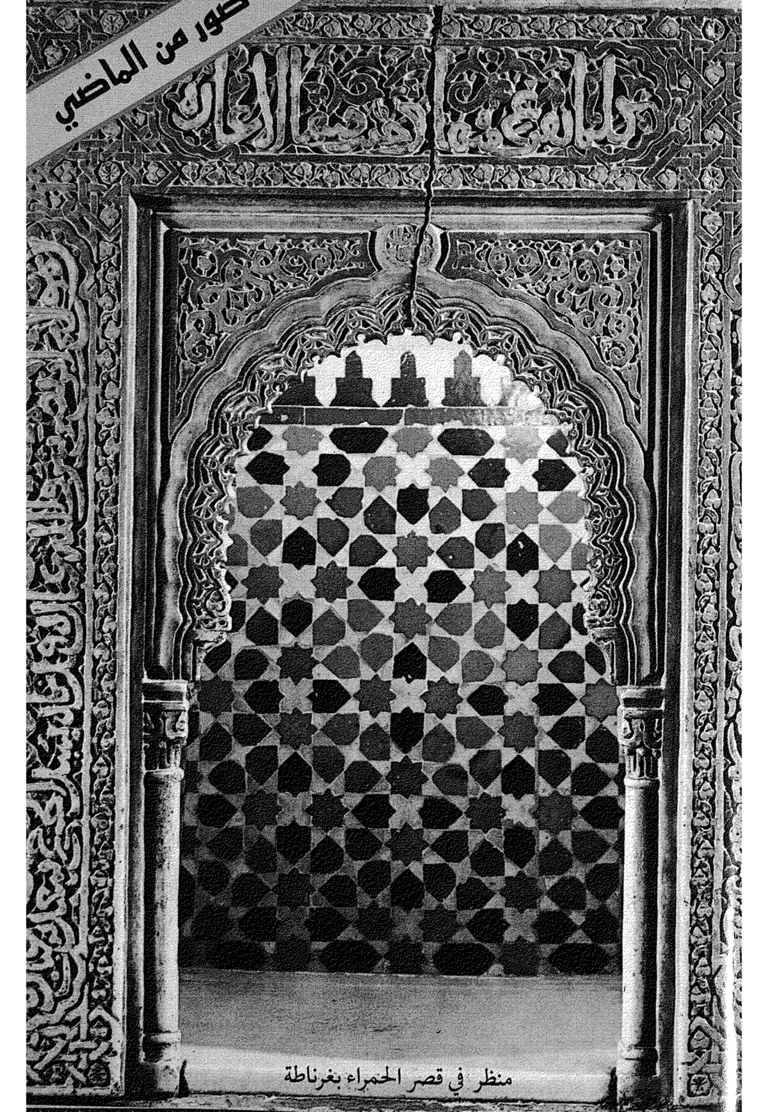
- **To further studies pertaining to the history of the Kingdom, its geography, literature, intellectual and cultural heritage in particular as well as those of the Arab and Islamic world in general.**
- **To issue a cultural magazine carrying its name.**

ADDARAH.

- **In accordance with the Royal approval No. 5/12608 dated 20/5/1396 A.H. the Centre has become the home of the National Saudi Archives and Manuscripts.**

No. "4" ● Year <<18>> ● Jan., Feb., Mar., 1993 A.D.
P.O. Box 2945 Riyadh 11461 Kingdom of Saudi Arabia
Fascimile No: 00/966/1/4417020

الجدي، الدلو، الحوت ١٤١٣هـ ش.



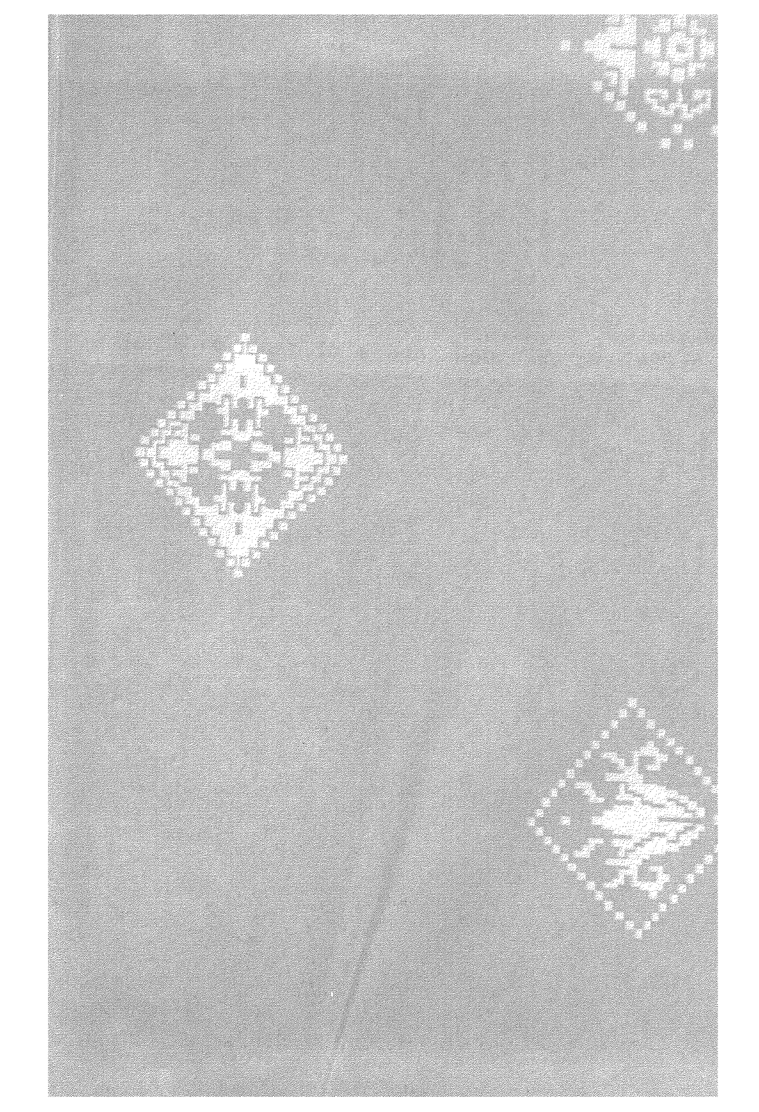
منظر في قصر الحمراء بغرناطة

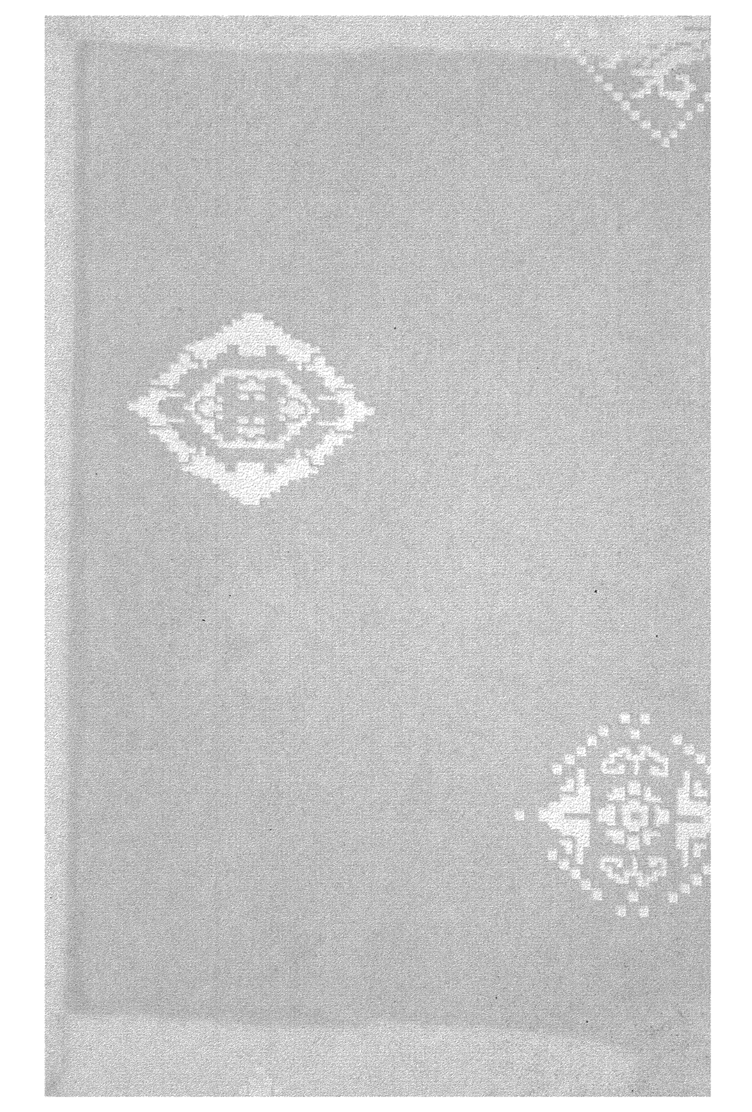


cademic Quarterly Issued by: King Abdul Aziz Research Centre-Riyadh-

No. "4" • Year "18" • Jan., Feb., March 1993 A.

ENGRAVINGS IN AL - JOUF •






Bibliotheca Alexandrina
0530555